التحايا

1437هـ - 2016 م

تفريغ

دورة في علم القضاء الشرعي

للشيخ الدكتور:

هاني السباعي

حفظه الله

مؤسسة التحايا

قسم التفريغ والنشر

يقدم

تفريغ دورة

علم القضاء الشرعي

للشيخ:

د. هاني السباعي

المحتويات

الدرس الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة المكرمون في كل مكان، حيّاكم الله وبيّاكم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ها نحن أولاء مع دورة جديدة من دورات في طلب العلم الشرعي، وهذا هو الدرس الأول في دورة «القضاء الشرعي».

وإن شاء الله سنتكلم معكم عن خطتنا في هذه الدورة، وعن رؤوس الموضوعات التي ستسير عليها هذه الدورة الشرعية بإذن الله تعالى.

نذكّركم أن اليوم السبت الموافق السابع والعشرين من شهر محرّم لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة، واليوم أيضًا الثلاثين من شهر نوفمبر لسنة ألفين وثلاثة عشرة من الميلاد.

وسنبدأ بتوفيق الله مستعرضين أهم الموضوعات والنقاط التي سنخوضها ونتكلم فيها في هذه الدورة إن شاء الله، وسنتكلّم بعدها عن أهم مراجع القضاء الشرعي من قرآن كريم وكتب الأحاديث والسنن والكتب المؤلّفة في القضاء الشرعي.

▫ **الخطة:**

سنتكلم عن خطّتنا في موضوعات هذه الدورة:

- تعريف القضاء لغة وشرعة.

- بيان حقيقة القضاء ومعناه وحكمه وحكمته.

– مصادر أحكام القضاء [وهذه أشرنا إليها في دورة سابقة؛ فمراجع القضاء شبيهة بمصادر القضاء أيضًا، وهي القرآن والسنة، والإجماع، والقياس، وقول الصحابي، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا، والعرف، والاستصحاب، وأيضًا ندخل فيها السوابق القضائية، وبعض الفتاوى والنوازل التي ربّما يحتاجها الفقيه أيضًا والقاضي].

– وحكم طلب القضاء، وسنتكلم عنه إن شاء الله هل هو واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه أو حرام.

– وأيضًا نتكلم عن صفة القاضي، وما هي شروط تولّي القضاء، وآداب القضاء.

– وسنعرّج أيضًا على مسائل هامة في الدعاوى القضائية: حدّ الدعوى، حقيقة الدعوى، صفة الدعوى، شروط هذه الدعوى، وكيفية الدعوى.

– وسنتكلم عن انقسام الدعوى إلى دعوى عين في ذمة، ودعوى مال في ذمة، وما يُسمى حقوقا شرعية مثل النكاح والقصاص وحد القذف ورد بعين وحق الشفعة وغير ذلك، هذه نوع من أنواع الدعاوى. وأيضًا العين نفسها تنقسم إلى عين حاضرة في المجلس وغائبة عنه؛ الغائبة تنقسم إلى منقولة وغير منقولة. كل هذا سنفصّله، لكن هذه إشارات فقط حتى يأتي وقت الكلام فيها.

الدعوى كما في أيامنا هذه يسهّلها أهل العلم في القضاء الشرعي؛ حيث يقولون:

١– الدعوى المدنية التي تشمل الأموال والتجارات وكل ما هو متعارف عليه من دعاوى مدنية في المزارعة، والمشاركة، والأرباح، والشركات.. كل هذه اسمها دعاوى مدنية بالمصطلح الحديث.

٢– أو دعاوى جنائية وهي حقوق الله الخالصة مثل الحدود: حد الردة، مثلا.

٣– وهناك حدود مشتركة مثل حد القذف وحد شرب الخمر والسرقة، أو ما يُسمى القصاص في الأنفس والأطراف، ما يُسمى الشق الجنائي.

كل هذا نوع من أنواع الدعاوى أيضًا سنحاول أن نبيّن لكم هذه التقسيمات فيما بعد إن شاء الله.

– وسنتكلم أيضًا عن الدعوى بالمجهول، وصيغة الدعوى، وكيفية هذه الدعوى: ما هي الدعوى الصحيحة أصلًا، وما هي الدعوى الفاسدة أو الدعوى الباطلة. كل هذا سنحاول أن نشير إليه إن شاء الله في مسألة

الدعوى، ومن يرفع أصلًا الدعوة إلى القاضي؛ يعني إن كنت قاضيًا فمن يرفع الدعوى إليك؟ هل يرفع الدعوى صاحب الأصل الذي هو الأصيل صاحب الحق يعني، أو الوكيل، سنتكلم عن ذلك.

هذا القسم الأول في هذه المسائل.

- **القسم الثاني**: وهو وسائل الإثبات يعني طرق إثبات الدعوى. الطرق المشهورة لدى جماهير العلماء وهي أربعة: الإقرار، والشهادة، واليمين، والمستندات الخطّية المقطوع بها. هذا هو المشهور، إذا قيل البينات أو طرق الإثبات التي تُثبت عند القاضي، المطلوبة أمام المحاكم.

- الإقرار سنتكلم عنه بالتفصيل، وعن شروط الإقرار، وحجّية الإقرار.

- وأيضًا سنتكلّم في الشهادة أو البينة، ما المقصود بالبيّنة؛ لأن البيّنة عند علماء الاصطلاح يحصرونها في الشهادة غالبًا؛ ولذلك تجدون في كل كتب الفقه تقريبًا بلا استثناء بابًا اسمه: باب الشهادة أو الشهادات، يكاد يصل إلى مجلد كبير، ثم بعد ذلك يتكلّمون عن القضاء وآداب القضاء، ثم يتكلّمون عن الدعوى، وشروط الدعوى. يعني يفصّلون الشهادة عن غيرها من أحكام القضاء نظرًا لأهميتها الشديدة فيتكلّمون عن التعريف في الشهادة وشروط الشهادة، ومراتب الشهادة؛ لأن الشهادة ليست درجة واحدة وهذا سنتكلّم عنه أن هناك شهادة بأربع شهادات، وهناك شهادة باثنين، وهناك شهادة بثلاث أيضًا، عندما نأتي إن شاء الله سنفصّل في هذا الموضوع.

إذًا سنتكلّم عن مراتب الشهادة وأنصبتها، ثم نتكلّم عن الطرق الأخرى، وابن قيم الجوزية -رحمة الله عليه- هو من أفضل من أشار وتوسّع في طرق الإثبات. يعني العلماء المتعارف عندهم هذه طرق الإثبات الشهيرة (الإقرار، الشهادة، اليمين، المستندات الخطّية المقطوع بها)، لكن علماء المالكية أوصلوها إلى سبعة عشر طريقًا أو حجة، وابن القيم توسّع إلى أن أوصلها إلى ست وعشرين طريق من طرق الإثبات، وهو طبعًا يسير على خطّ شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا؛ لأن الذي أشار قبل ابن القيم هو شيخ الإسلام ابن تيمية وسنتكلّم عن ذلك في حينه في مسألة البيّنات والتوسّع في طرق الإثبات، وأوصلها كما قلنا في كتابه (الطرق الحكمية) إلى ست وعشرين. وشرح حديث خطاب عمر -رضي الله عنه- إلى أبي موسى الأشعري في كتابه (إعلام الموقّعين) يكاد يكون

الكتاب مخصصًا لشرح خطاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إلى أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه-.

- سنتكلّم عن اليمين والنكول عن اليمين.

- وسنتكلّم عن مسائل أخرى مثل علم القاضي هل يُعتبر حجة أم ليس بحجّة. ونتكلّم عن القرائن، والقسامة، والقيافة، والقرعة. هذه كلها من ضمن وسائل أو طرق الإثبات.

- وأيضًا نتكلّم عما يُسمى في العصر الحديث وسائل الاستعراف مثل الكلب البوليسي أو الكلب المدرّب، وبصمة الأصابع هذه، أو البصمة الوراثية DNA، وآلات التصوير.

- وسنتكلّم عن مسألة في البيّنات وهي «تعارض البيّنات»: يعني المدّعي بيّنته تكاد تكون متشابهة، إذا تعارضت البيّنات ماذا يفعل القاضي في حالة التعارض أو التشابه أو القوى.

- وبعد ذلك سنتكلم عن الحكم؛ يعني كيف يحكم القاضي وكيف يكتب هذا الحكم أو يستند في حكمه إلى ماذا بالضبط. هذا كله إن شاء الله سنحاول أن نشير إليه في دروسنا.

هذه الدورة ربما تكون في أحد عشر درسًا، يعني ممكن تكون ١١ ساعة، تزيد أو تقل، قد نحتاج مثلًا إلى درسين أو أكثر، ولكن أنا قدّرتها تقريبًا ممكن في حدود أحد عشر درسًا إن شاء الله. الدرس مدته إن شاء الله ستكون ساعة واحدة، وسأحاول بقدر الاستطاعة ألا أتجاوز هذه الساعة؛ لأن الهدف هو الاستيعاب للدرس، وعلم القضاء الشرعي يحتاج إلى تركيز، وكثرة الكلام ينسي بعضه بعضًا.

◘ المراجع:

الآن نذكر أهم المراجع التي يحتاجها القاضي أو الذي يتعلّم علم القضاء الشرعي، وأنا سأخصص هذه المحاضرة في هذه المسألة.

بالنسبة لأهم المراجع للقضاء بصفة خاصة:

- أول شيء: القرآن الكريم وكتب التفسير المتعلّقة في قضايا معينة، كما في قضية «صواع الملك» في سورة يوسف، والقضية التي في سورة «ص» في الحكم الذي بين نبي الله سليمان ونبي الله داود {إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً}. سنتكلم عن هذه النماذج إن شاء الله. وهناك أشياء كثيرة أخرى موجودة في القرآن الكريم.

- وفي كتب الأحاديث عامة، أقصد كتب الصحاح، وكتب السنن، كل هذه الكتب ذاخرة بالكم الهائل من أقضية الرسول -صلى الله عليه وسلم- والأحكام، وهناك في سنن البيهقي مادة وفيرة جدًا في سنن البيهقي من أقضية الرسول والصحابة. والإمام البخاري له في كتاب الأحكام أشياء مفيدة جدًا، وأحكام مفيدة، وتعليقات جيدة.

وأيضًا هناك كتب مؤلّفة في القضاء، وسأحاول ذكرها لأنها كثيرة جدًا، وأي طالب علم مبتدئ لو ذهب إلى أي كتاب فقه أو فتح أي كتاب فقه؛ فسيجد فيه كتابا اسمه «كتاب القضاء»، «كتاب الشهادات»، «كتاب الدعوى»، هذا يجدونه في كل الكتب.

يعني لو فتح مثلًا كتابًا مثل (منار السبيل) أو كتاب (المغني)، أو كتاب (الكافي) أو كتب ابن قدامة؛ فسيجده يشرح كلام الخرقي، مثلًا في المجلد الحادي عشر المسمى بكتاب القضاء، ووزّع هذا أيضًا في المجلد العاشر في طبعة دار الكتاب العربي. وفي أي كتاب فقه الذي يريد يجد، لو ذهب إلى (المبسوط) للسرخسي سيجد ذلك، وسيجد عند المرغيناني، وسيجد في المجموع للنووي شرح الشيخ نجيب مطيعي في المجلّد الثاني والعشرين بالتفصيل كلام الشيرازي في القضاء.

يعني هذا موجود في كتب الفقه عامة.

لكن الكتب التي اهتمّت بالقضاء بصفة خاصة هي ما سنخصها بالذكر، ويُعتبر من أقدم الكتب التي لدينا حتى الآن، أقدم كتاب يكاد يكون مطبوعًا حتى الآن هو كتاب (شرح أدب القاضي) للإمام العلامة الخصّاف الحنفي. والإمام الخصّاف توفي سنة ٢٦١هـ. هذا الرجل كان عالما من علماء الأحناف الكبار، والإمام شمس الحلواني وغيره من أصحاب كتب الطبقات وغيرها عدّوه من الطبقة الثالثة، وبعضهم اعتبره من علماء الطبقة الثانية، في تقسيمات الأحناف يعني. وهذا رجل كان من الزهد بمكان، واسمه أحمد بن عمر الخصّاف.

وجاء عالم من علماء الأحناف أيضًا بعد حوالي ثلاثة قرون شرح الكتاب، طبعًا الكتاب مشروح من عدة علماء مثل الجصاص وغيره، لكن أفضل شرح هو شرح العلامة الشهير برهان الأئمة حسام الدين عمر بن عبد العزيز المسمى بابن مازة البخاري، ومشهور عند الأحناف باسم الصدر الشهيد؛ لأنه قُتل شهيدًا رحمة الله عليه سنة ٥٣٦هـ.

هذا الكتاب طبعته وزارة الأوقاف في الجمهورية العراقية سنة ١٩٧٧ وحقّقه الدكتور محيي هلال السرحان، والكتاب طبعًا قديم، نسخة قديمة جدًا، حتى النسخة التي عندي هذه نسخة من أربعة مجلدات مطبوعة بطريقة صراحة تحتاج إلى طباعة أجود من هذه، ولكن هذه طبعة قديمة أنا اشتريتها سنة ١٩٩٠ تقريبًا. فهذا الكتاب من المهم جدًا أن تقرأه إذا أنت تريد العمل في القضاء وهو (شرح أدب القاضي) للخصّاف وشرح الكتاب لبرهان الأئمة المعروف بالصدر الشهيد.

الإمام الخصّاف هذا الذي علمنا القضاء وكتب كتبًا كثيرة أكثر من عشرين أو ثلاثين كتابًا تقريبًا، وهذا كان من المفتين الكبار والأئمة الكبار في بغداد. ويعمل خصّافًا يعني يعمل في النعال، وهذه مهنة طبعًا لا أحد يحب أن يعمل فيها والناس تزدريها في الأساس، ولكن هذا الإمام العظيم كان يعمل من كدّ يده، وكان يفتي. أحد العلماء يقول: وقفت على جسر عند جسر بغداد فسمعت مناديًا ينادي والناس في الجسر القاضي، إن أحمد بن عمر الخصّاف يقول لقد استُفتي في كذا وكذا فأخطأ، والصواب كذا وكذا، يعني يصوّب الفتوى التي أخطأها وينادي على الناس، وهذا من الورع بمكان يقشعر جلد الإنسان عندما يستمع أن رجلًا بهذه المنزلة العظيمة كان عندما يخطئ يأتي إلى الجسر في الشارع يعني أمام الناس، يا ناس هذا القاضي فلان الفلاني الخصّاف أخطأ في كذا وكذا، وأن الصواب كذا. يصحّح للناس ولكن لا تأخذه العزة بالإثم، يمكن واحد يفتي في الدماء، ويخطئ في فتاوي وبلاوي ويأتي بالطامات ورغم ذلك تأخذه العزة بالإثم ولا يتراجع للأسف الشديد.

هذا الكتاب عظيم جدًا، وهو من أربع مجلّدات، ويُعتبر من أقدم ما وصل إلينا من الكتب، وقلت لكم إن هذا الكتاب يُعتبر كما قال حاجي خليفة وغيره من أعظم الكتب. وأنتم تعرفون أن الأحناف دائمًا يضخّمون، ولكن الكتاب فعلًا عظيم جدًا، ويعتبر هذا الكتاب كتابًا جامعًا في بابه؛ ولذلك تجد الذين شرحوه مجموعة كبيرة. يعني الجصّاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ شرحه، وأيضًا الهنداوي شرحه، والقدوري شرحه وهو متوفى سنة ٤٣٨هـ، وشيخ الإسلام علي بن الحسين السُّغدي المتوفى سنة ٤٦١هـ له نتف اسمها (نتف الفتاوى) هذا شرحه أيضًا، وشمس

الأئمة السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣هـ شرحه، وشرحه الإمام شمس الأئمة الحلواني المتوفى سنة ٤٥٦هـ، وشرحه أبو بكر محمد المعروف بخوار زادة، وهذا متوفى في نفس سنة السرخسي ٤٨٣هـ، وأخيرًا الصدر الشهيد وهو برهان الأئمة شرحه أيضًا. يعني كتاب عظيم جدًا ويُعتبر من عمدة الكتب، وأي قاضي لا بد يكون في ذخيرته وفي حوزته هذا الكتاب، وهو كتاب (أدب القاضي). ولنا عودة فيه إن شاء الله عندما نستعين ببعض الفقرات منه.

وهناك أيضًا من الكتب المهمة جدًا في هذا المضمار كتاب (تبصرة الحكّام)، وهذا الكتاب للإمام ابن فرحون المالكي، وهو الإمام العلامة برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم ابن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن فرحون المالكي المتوفي سنة ٧٩٩هـ. هذا الكتاب مطبوع في مجلد واحد من جزأين وحقّقه الشيخ جمال مرعشلي، ومطبوع في دار الكتب العلمية في بيروت، وهو للأسف رغم أنه جيد إلا أننا كنا نتمنى بدل هذا الضغط يُطبع في ثلاث مجلدات أو أربع مجلدات كان أفضل بكثير، لكن للأسف هي طباعة أقرب إلى الطباعة التجارية رغم أنها جيدة من ناحية الورق ولكن مضغوطة هكذا.

فهذا الكتاب (تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام) لا غناء عنه بدون مبالغة، ويُعتبر من أشمل وأفضل الكتب التي توسّعت في هذا الأمر، وقد استفاد من كتاب (الطرق الحكمية) للعلّامة ابن القيم، وابن القيم متوفى سنة ٧٥١هـ، وأما ابن فرحون المالكي العلامة القاضي الشهير متوفى سنة ٧٩٩هـ، لكنه استفاد وأخذ الطرق التي توسّع فيها ابن القيم من طرق الإثبات، بل يكاد يكون وضعها عنده كاملة في كتابه (تبصرة الحكام) وتوسّع فيها أيضًا؛ فأفاد وأجاد.

ويُعتبر (تبصرة الحكام) عمدة من أعمدة كتب القضاء، وطبعًا معه كتاب (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) وهو كتاب الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الذي قلنا عنه، وهو متوفى سنة ٧٥١هـ، وهناك عدة طبعات له، منها طبعة محققة، وهناك طبعات غير محققة، لكن على أية حال الطبعة المحققة قدّم لها الشيخ بكر عبد الله أبو زيد –رحمة الله عليه–، وهذه محققة من أحد المحققين وهو نايف بن أحمد الحمد. وهذه تُعتبر أجود وأفضل من الطبعة التي حقّقها أو خرّجها الشيخ زكريا عميرات، الطبعة الأخرى أفضل، هي هذه أقدم، ولكن الطبعة التي قدّم لها الشيخ بكر أبو زيد كانت أفضل بكثير.

على أية حال، كتاب (الطرق الحكمية) كنت أتمنى أن أشرحه، وعازم على هذا من سنوات، ولكن قلت: نؤخّره حتى نضع الخطوط العريضة أصلًا، ثم بعد أن تنتهي هذه الدورة إن كان في العمر بقية إن شاء الله فمن

الممكن أن نبدأ في شرح كتاب (الطرق الحكمية)؛ لأن فيه من الفوائد والعبقرية والملكة الفقهية القضائية عند ابن القيم الشيء الكثير، رغم أن ابن القيم لم يشتغل في القضاء أصلًا، لكن ما من قاضٍ إلا ويستفيد من كلام ابن القيم سواء في كتابه (إعلام الموقعين)، وفيه شرح حديث خطاب سيدنا عمر بن الخطاب إلى موسى الأشعري، وشرح طرق الإثبات وتوسّع وجادل وأفاد وأجاد في كتابه.. يعني هذه كتب مكمّلة مع بعضها البعض، لكن كتاب (تبصرة الحكام) يعتبر من الكتب العظيمة الجليلة أيضًا في هذا الباب، وإن شاء الله سنرجع إليه كثيرًا.

ومعه أيضًا كتاب آخر وهو كتاب (أدب القضاء)، أو (المنظومات في الأقضية والحكومات)، وهو للقاضي ابن أبي الدم الحموي؛ هو مشهور بهذا، القاضي شهاب الدين بن أبي الدم الحموي، المتوفى سنة ٦٤٢هـ.

والكتاب مطبوع في مجلد واحد، وحقّقه الدكتور محمد الزحيلي، وهذا الكتاب يُعتبر أيضًا من الكتب المهمة جدًا كمرجع للقاضي، وهناك نسخة أخرى حقّقها الشيخ محمد عبد القادر عطا، وهي أشهر من غيرها، لكن فيها بعض الأخطاء والأشياء، ولكن على أية حال هي موجودة مقروءة مفهومة، ولكن كنا نتمنى أن تُحقق أفضل من هذا، وهي طبعة قديمة إلى حد ما.

ولكن هذا الكتاب (أدب القضاء) لابن أبي الدم الحموي من عمدة الكتب، التي لا غنى لأي واحد يعمل في القضاء أو يشتغل في علم القضاء أن يستغني عن هذا الكتاب العظيم.

وهناك كتاب عملي مهم جدًا يستعين به القاضي وهو كتاب (أقضية الرسول) -صلى الله عليه وسلم- لابن الطّلاع المالكي المتوفى سنة ٤٩٧هـ، وعندما دخلت دولة المرابطين كان هو في آخر الدويلات والطوائف هذه. وسبب تسميته بابن الطّلاع؛ قيل أنه كان يطلع النخل فسموه ابن الطلاع، وبعضهم يقول ربما هو ابن الطلاع يعني يطلع الدهان. ابن الطلاع العلامة المحدث القوّال بالحق، كان شديدًا على أهل البدع، وكان شديدًا في الحق، وكان عمدة من عمد القرّاء والمفتين والمحدّثين، يعني حاجة موسوعة لوحده هذا الإمام، وهو أبو عبد الله محمد بن فرج المالكي المعروف باسم ابن الطّلاع توفي سنة ٤٩٧هـ.

وهناك طبعتان للكتاب: يوجد كتاب مجموع في مجلّد ضخم كبير وهو للدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي حقّقه فيه، وهذه الطبعة تُعتبر أجود من حيث التحقيق. وهناك طبعة أخرى أحدث منها وهي سنة ١٩٨٢ وكانت دار الكتاب اللبناني هي التي طبعتها في ذلك الوقت.

هذا الكتاب دراسة عملية لأقضية الرسول -صلى الله عليه وسلم-؛ فقد جمع هذا الرجلُ أقضيةَ الرسول -صلى الله عليه وسلم- كأنموذج للقاضي الذي يريد أن يعرف قضايا الرسول، فأنت بدلًا من أن تتعب وتدخل في كل كتب السنة وكل كتب الأحاديث، جاء هذا الرجل فجمّع أقضية الرسول وصنّفها على الأبواب، على طريقة الأبواب الفقهية، وصنّفها بطريقة جيّدة رائعة -وكيف لقاض ألا يعرف أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم-! لهذا جمعها الإمام ابن الطّلاع.

وهناك طبعة أخرى لـ(أقضية الرسول) حقّقها محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، هذه طبعة حديثة سنة ١٩٩٧، وهذه طبعة أنا أعتقد مسلوخة من طبعة الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي. طبعة الأعظمي أفضل وأقوى، ولكن هذه طبعة موجودة أيضًا في السوق.

وهذا الكتاب (أقضية الرسول) لابن الطّلاع في غاية الحسن ولا بد أن يُطّلع عليه.

وهناك أيضًا كتاب (أخبار القضاة) لوكيع، وهو محمد بن خلف بن حيّان المتوفى سنة ٣٠٦ هـ، هذا الكتاب في مجلّد ضخم. وهو يتكلم عن القضاة في عصره هو، يعني يتكلم عن القضاة في العصور الخيرية الأولى، يعني يتكلم عن القاضي شريح، وشريك بن عبد الله، ويتكلّم عن مثل هؤلاء القضاة، وهو ليس كتاب تراجم كما الناس تظن تراجم فقط، بل حتى يمكن أن تستفيد منه من بعض الأقضية والفتاوى الخاصة لهؤلاء القضاة، يعني القاضي شريح، وشريك بن عبد الله، وابن شبرمة، هؤلاء القضاة قديمًا كانوا مجتهدين مطلقًا، يعني هم رؤوس مذاهب لوحدهم. ثانيًا أن هؤلاء القضاة كانوا يجمعون بين القضاء والفتيا؛ ولذلك القاضي شريح أي واحد يسأله يقول مثلًا أنا في موضع القضاء الآن وليست هذه فتوى، فيخرج من القضاء ويفتيه، ثم يرجع إلى القضاء مرة أخرى.

لأن الفتوى غير ملزمة، أما القضاء ملزم، وله شروط. وسنتناول هذا الموضوع في مسألة الفرق بين القاضي والمفتي أو القضاء والإفتاء.

فهذا كتاب (أخبار القضاة) كتاب جيّد ومطبوع طباعة حديثة الآن في عالم الكتب طبعة مضغوطة أيضًا سنة ٢٠٠١م، و١٤٢٢هـ. وهناك طبعات قديمة، ولكن على أية حال هذه هي الطبعة الموجودة الآن، وأي كتاب من كتب التراجم يستفيد من هذه المسائل.

هناك (الأحكام السلطانية) للقاضي أبي يعلى الفرّاء المتوفى سنة ٤٥٨هـ وهو إمام من أئمة الحنابلة، في كتابه الأحكام السلطانية تعرّض لقسم القضاء والقاضي وشروط القاضي وتكلّم في هذه المسائل. وأيضًا (الأحكام السلطانية) للماوردي، وسنتكلّم عنه أيضًا؛ لأن الماوردي له حكاية أخرى؛ لأن له كتاب الحاوي الكبير سنعلّق عليه إن شاء الله أيضًا. الإمام الماوردي هذا إمام عظيم وكبير من أئمة الشافعية وهو اسمه الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، توفي سنة ٤٥٠هـ. يعني كان معاصرًا للقاضي أبي يعلى الفرّاء. وله كتاب الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي.

وكتاب الحاوي في الأساس هو شرح لمختصر الإمام المزني، وهو من أعمدة المذهب الشافعي، وهذا المزني مثل أبو يوسف عند الأحناف مثلًا؛ فالإمام المزني له مختصر هو شرحه في أكثر من ثمانية وعشرين مجلدًا، في المجلّد السادس والعشرين مجلّد لوحده هكذا اسمه كتاب أدب القاضي، هذا الكتاب الدكتور محمد زحيلي وغيره طبعوه بمفرده، ولكن هو أصله في كتاب الحاوي. فهذا الكتاب أدب القاضي هو أيضًا يُعتبر عمدة من أعمدة القضاء الشرعي.

ولذلك تجد كثيرًا من الفقهاء والقضاة فيما بعد يستندون كثيرًا لأقوال الماوردي في أدب القاضي وفي شروط القضاء والدعوى والشهادات وكل ما تتخيلونه موجود؛ يعني هذا الكتاب لا غنى لأي طالب علم في القضاء الشرعي بصفة خاصة أو لأي قاضٍ يحكم بين الناس، فلا يمكن أن يستغنى عن هذا الكتاب العظيم الموجود – كما قلنا– في الجزء السادس والعشرين من كتاب (الحاوي الكبير).

وهناك كتاب آخر لعالم من علماء القرن الخامس الهجري وهو الإمام السمنانيّ، وهو علامة كبير من العلماء الكبار، له كتاب اسمه (روضة القضاة وطريق النجاة) للعلامة أبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحّبي السمنانيّ، وهو متوفى سنة ٤٩٩هـ. وهذا الكتاب حقّقه الدكتور صلاح الدين الناهي قديمًا في العراق، والكتاب مطبوع الآن في أربع مجلّدات، وكتاب هام جدًا مثل بقية الكتب السابقة، وطبعوه في أربع مجلّدات مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٩٨٤م، ١٤٠٤هـ.

والذي لفت نظري حتى أنه تكلّم في قضية هامة هي في حالة خلو الزمان من الإمام، يعني مثل الجويني لما تكلّم في خلو الزمان من الإمام، هو أيضًا أشار إلى هذا الموضوع، عندما قال: ينبغي علينا أن نذكر خلو الزمان من الإمام المفترض الطاعة إذا لم يكن إمام للمسلمين ثابت الإمام فمن تغلّب على الأرض وملكها ودعا لنفسه

وقام بما يجب عليه من الحقوق وذبّ عن الدين وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو في الولاية من قبله وجهته أكثر من الخوارج مع الإمام؛ فإذا قلنا إن ولاية من ولوه جائزة -يقصد الخوارج، يعني لو الخوارج خرجوا مع الإمام فهل ما يقومون به من تعيين قضاة وغيره هل أحكامهم تصير صحيحة بعد ذلك إذا تغلّبنا عليهم؟ قال نعم أحكامهم جائزة إذا وافقت الصواب.

يقول فمن باب أولى إذا قلنا إن ولاية من ولوه جائزة -أي الخوارج- وحكمه ماض فمن ليس في مقابلة إمام أولى وأحرى بجواز الولاية من قبل، وهذا ما ينطبق على زماننا أيضًا؛ ولذلك هو قال أيضًا في نفس البند: وإذا خلا الزمان من الإمام والمتغلّبين على سبيل الفرض والتقدير -طبعًا هو يفترض هذا، كان في زمنه في القرن الخامس الهجري يفترض أشياء تُعتبر أحلاما! والآن هي محققة-، لا يوجد إمام ولا متغلّب ولا أي شيء، هي بقع من الأرض فقط؛ فكلّ حكم يلزم العامة والإمام بين أظهرهم فهو لازم لهم مع عدمه.

طبعًا هذا الموضوع أنا سأفسّره في حينه إن شاء الله عندما أتكلّم عن حكم تعيين الإمام وفرضه، لكن أنا حاولت أن أشير فقط للمسألة لأن السمناني في (روضة القضاة) أشار لهذه المسألة «خلو الزمان»، وهو ما نحن فيه الآن، وهذا هو سبب عقدي لهذه الدورة.

سبب عقدي لهذه الدورة لأن هناك أماكن مفتوحة تُفتح للمسلمين، والآن لا يوجد في العالم الإسلامي دولة تقيم الشرع بمعنى الشرع، وإلا فهي عبارة عن كيانات تزيّف، يعني حكومة آل سعود وغيرها هذه لا تحكم بالشرع بمعنى الشرع، هي تحكم في أجزاء ونتف معينة، ولكن نحن نريد نتكلم عن حكم الشرع الخالص والقضاء الشرعي؛ فإذًا هل يحقّ للناس أن يعيّنوا قاضيًا؟ هذا هو الذي سنتناوله عندما نتكلّم في تعريف القضاء وما هو القضاء وحكم القضاء، لكن أنا فقط أحب أن أشير حتى لا أنسى.

هناك كذلك كتاب (روضة الحكّام وزينة الأحكام) هذا الكتاب للإمام الروياني وهو إمام شافعي، كان قاضيًا، متوفى سنة ٥٠٥هـ. وهذا الكتاب كان تحقيقه عبارة عن رسالة لنيل الدكتوراه في الفقه المقارن من جامعة «أم القرى» وكانت من إعداد محمد بن أحمد بن حاسر السهلي. وهذا الكتاب جيّد في بابه، يسير على طريقة العلماء في ذلك العصر لأنه توفي سنة ٥٠٥هـ يعني في بداية القرن السادس الهجري وهو يسير على نفس المنوال، لكن الكتاب طريقته سهلة وبسيطة في نفسها.

وهناك كتاب من المراجع المهمة: (دليل الحكّام في الوصول إلى دار السلام في آداب القاضي والقضاء) هذا كتاب صغير الحجم، يُعتبر كتيبًا، كأنه ملخص لمن يريد أن يراجع سريعًا، للإمام العلامة مرعي بن يوسف الكرم المقدسي الحنبلي المتوفى سنة ١٣٢٠هـ. وهذا الكتاب مطبوع صغير الحجم طبعته دار البشائر الإسلامية في ٢٠١٠ حديثًا.

هناك كتاب (درر الحكّام شرح مجلة الأحكام) هذه المجلّة مطبوعة في حوالي أربعة مجلدات، هذه تُعنى للقاضي الذي يريد أن يتعلّم في فنّ الدعوى المدنية، فهي خاصة في الدعاوى المدنية وليست للشق الجنائي، ولكنها عبارة عن تحفة علمية اعتنى بها العلماء في الدولة العثمانية. وكانت الدولة العثمانية كلّفت مجموعةً من العلماء بإشراف وزير العدلية في ذلك الوقت وهو أحمد جودت باشا، فجمعوها في مثل هذه المواد، المادة رقم كذا والمادة رقم كذا، للتسهيل على القضاة؛ لأن الناس في آخر الدولة العثمانية بعض القضاة ما كانوا متبحّرين بالمعنى فأرادوا أن يسهّلوا حتى لا تختلط الأمور؛ لأنهم عندما يقلّبون في كتب الفروع فربما يخطئ القاضي؛ فاضطروا يضعوا هذه القواعد الإرشادية أو المواد، وفعلًا هذه بدون مبالغة من أفضل ما أنجزته الدولة العثمانية. وبصراحة هذه المواد مع شرحها -شرحها علي حيدر باشا، وهو كان وزيرًا للعدلية أيضًا، وكان رئيس محكمة التمييز في الدولة العثمانية، شرح هذه المجلّة والمواد التي فيها، وفيها أشياء لا غنى لأي قاضي-.

أنا أذكر ونحن كنا في دراسة الدبلوم في الشريعة كان عندي البحث في خيار الرؤية، وكنت محتارًا في خيار الرؤية والبيع بالوفاء وأنواع البيوع فاخترت خيار الرؤية، وكانت هذه المجلّة في مكتبة الجامعة ككتاب، واستفدنا منه كثيرًا، وكنت أستفيد منه في المذكّرات والأشياء التي كنا نكتبها في الأشياء الشرعية وخاصة فيما يتعلّق بالقانون المدني والمسائل الخاصة بالبيوع والتي لها علاقة بالشريعة وأحكام البيع، مثل أحكام بيع المريض، أحكام بيع الوفاة، الإجارة وصحة الإجارة، والأحكام هذه، حتى لا يظن أحد أن القاضي متعلّق بالجنائي فقط!

فهذه مجلة الأحكام التي هي (درر الحكّام شرح مجلّة الأحكام) تأليف علي حيدر القاضي الشرعي ورئيس محكمة التمييز، هذه لا بد لأي قاضي في أي مكان أو أي شاب يتعلّم علم القضاء الشرعي لا بد أن يحصل على هذه المجلّة، والمجلّة بشرحها طبعًا، المجلة من غير الشرح ستتعبك كثيرًا، لكن الشرح في غاية الروعة، وهذه تحفة من تحف الدولة العثمانية وعلماء الدولة العثمانية في ذلك الوقت، لكنها خاصة بالشق المدني.

هناك أيضًا من الكتب المهمة في هذا الباب هناك كتاب (رفع الإصر عن قضاة مصر)، وهذا الكتاب فيه تراجم القضاة، وهو أيضًا ليس للتراجم فقط، هو لابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ. هذا الكتاب عندما تقرأ في التراجم ستجد بعض النتف من القضاء، من مواقف القضاء، من بعض الأحكام والتعليقات.

وهذا كتاب (رفع الإصر) وكتب التراجم عامة سواء التراجم العامة في التاريخ العام أو تراجم مثل (سير أعلام النبلاء) أو التراجم التي تتعلّق بالقضاة مثل كتاب (قضاة قرطبة) للإمام الخشني وغيره هذه الكتب مفيدة جدًا لأي أحد يعمل في القضاء الشرعي.

إذًا هذا كتاب (رفع الإصر) من الكتب المهمة، وكتب الفتاوى مثل فتاوى السبكي، وكتب فتاوى النوازل مثل كتاب (المعيار المعرّب) للإمام الونشريسي، هذه كتب في نوازل يحتاجها الفقيه ويحتاجها المفتي ويحتاجها القاضي. هذه مهمة كتب النوازل وليست القضية قضية قراءة في كتب القضاء فقط، لا بد أن تعرف ماذا حكم القضاة وماذا كتبوا في مساجلتهم ومثل هذه الأشياء.

وهناك من الكتب المهمة أيضًا كتاب (البيان والتحصيل) لأبي الوليد بن رشد القرطبي، وهو كتاب مهم في بابه. والإمام متوفى سنة ٥٢٠هـ، والكتاب ضخم كبير.

أيضًا هناك كتاب (مذاهب الحكّام في نوازل الأحكام) للقاضي عياض وولده محمد، ابنه أكمل الكتاب، وهذا الكتاب مطبوع في بيروت دار الغرب الإسلامي، وحقّقه الدكتور محمد بن شريفة، وهو عضو في أكاديمية المملكة المغربية. وهذا الكتاب يتكلّم عن النوازل التي ذكرها.

كتاب (الاستذكار) أيضًا في قسم القضاء، وهو لابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣هـ. وهو كتاب يتكلّم عن نوازل مهمة.

هناك فتاوى البرزلي في (جامع مسائل الأحكام)، هذا الكتاب يتكلّم عما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام، هذا الكتاب عظيم وجيد جدًا، وحقّقه الدكتور محمد الحبيب الهيلة بمكة المكرمة، وهو كتاب طُبع سنة ٢٠٠٢ بدار الغرب الإسلامي أيضًا ببيروت. وهذا العالم توفي سنة ٨٤١ هـ أي البرزلي.

طبعًا لا ننسى أن القاضي من الممكن أن يتعرّض لأهل الذمة؛ يتعرّض للنصارى، أو يتعرّض لليهود، فيلزمه كتاب (أحكام أهل الذمة) للحافظ ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١هـ والكتاب أفضل نسخة له هي المحقّقة التي

حقّقها يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، وهذا الكتاب مطبوع وجيّد، وأفضل من كتاب صبحي صالح.

أيضًا هناك كتب معاصرة طبعًا، أنا لم أذكر الكتب المعاصرة حتى الآن، نذكر من الكتب المعاصرة كتاب الدكتور الحصري. هذا كتاب (علم القضاء) في مجلّدين للدكتور أحمد الحصري هذا كتاب قيّم جدًا طبعه دار الكتاب العربي، هو يتكلّم عن علم القضاء وتوسّع في المذاهب تقريبًا معظم المذاهب، وتكلّم عن الشهادة، والإقرار، واليمين، والمستندات الخطّية، والخبرة. كتاب كبير للدكتور أحمد الحصري، مطبوع في بيروت دار الكتاب العربي، والطبعة الأولى منه كانت ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

وأيضًا من الكتب المعاصرة (نظام القضاء في الشريعة الإسلامية) كتاب سهل مبسّط للدكتور عبد الكريم زيدان. هذا الكتاب طبعته مؤسسة الرسالة أيضًا ببيروت، والكتاب مطبوع سنة ١٤١٩، ١٩٩٨م، وهو كتاب في مجلد صغير واحد هكذا.

وهناك كتاب أيضًا لابن العلامة القاسمي الدكتور ظافر القاسمي وهو كتاب (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي) وتكلّم في الجزء الثاني من كتابه: كتاب السلطة القضائية، يعني أجاد وأفاد، وهو كأنه كتاب موسوعة في التاريخ، والقضاء، والأئمة. يعني هو من الكتب المكمّلة في هذا الأمر.

من الكتب المهمة أيضًا التي نشير إليها هناك كتاب اسمه (تاريخ القضاء في مصر العثمانية من سنة ١٥١٧م لـ ١٧٩٨) لعبد الرزاق إبراهيم عيسى. هذا كتاب جيد في بابه يتكلّم عن القضاة في أيام الدولة العثمانية في مصر.

طبعًا لا ننسى كتاب العلامة خاتمة المحققين المتأخرين عند الأحناف وهو محمد أمين الشهير بابن عابدين في المجلد الثامن في كتاب (ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار) هذا في كتاب القضاء تكلّم وأفاد وأجاد وتوسّع في غاية الحسن في هذا، وإن شاء الله سنحاول نشير إلى بعض الفقرات منه عندما نتكلّم في هذا الأمر.

الكتب المعاصرة كثيرة جدًا. وهناك كتبر أخرى أنا لم أشأ أن أشير إليها، ويمكن نشير إليها فيما بعد، مثل كتاب (معين الحكّام) للطرابلسي و(لسان الحكّام) لابن الشحنة.

وهناك كتاب جيّد ممكن الشباب يستفيد منه وهو كتاب أبحاث في أحكام فقه وقضاء وقانون وهو كتاب للشيخ أحمد محمد شاكر يتكلّم عن أشياء علمية، يعني قضايا عملية في المحاكم عندما كان قاضيًا، واستعرض بعض الأحكام ومصادرها، وهذا كتاب صغير ولكنه مفيد لمن يريد أن يعرف طريقة الأحكام الشرعية.

وأيضًا من الكتب المعاصرة حتى لا ننسى: (التشريع الجنائي الإسلامي) للشيخ المستشار عبد القادر عودة، وهو كتاب جيد، دراسة مقارنة.

هناك كتاب أيضًا (العقوبات) للشيخ أبي زهرة، وكتاب (تعارض البيانات) للشنقيطي، وهناك كتاب (نظرية الدعوى) للدكتور محمد نعيم ياسين. يعني الكتب كثيرة جدًا كما قلنا لكم، لكن هذه نبذة عنها.

طبعًا لا ننسى كتاب (المغني) لابن قدامة من أفضل هذه الكتب أيضًا من الناحية الفقهية في الجزء الخاص بها من المجلد ١١ تقريبًا. وهناك كتب أخرى نقولها في بابها.

وقد قلت لكم أن كتاب (معين الحكّام فيما يتردّد بين الخصمين من الأحكام) لعلاء الدين بن خليل الطرابلسي، وهذا الكتاب جيد ويُعتبر من نفس هذه المدرسة في علم القضاء، وإن شاء الله نشير إليه فيما بعد في الدروس القادمة.

طبعًا نحن كنا ندندن فقط حول أهم الكتب التي يستعين بها القاضي أو من يطلب علم القضاء، وإن شاء الله الدرس القادم نبدأ في الدرس الثاني من هذه الدورة إن شاء الله نبدأ في أول خطوات هذه الدورة: نبدأ في تعريف القضاء لغة وشرعًا، حقيقة القضاء، معنى القضاء، شروط القاضي، صفة القاضي.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم، وبارك الله فيكم.

وبالنسبة لإخواننا الشباب لا يملّوا؛ لأن هذا الدرس يُعتبر مقدمة مهمة لما سنقوم به، وإن شاء الله سنفصّل لكم بعد انتهاء هذه الدورة من يريد أن يسجّل في الامتحان إن شاء الله بعد الانتهاء نقول له الشروط ماذا سيفعل بعد أن يستوعب الدروس كاملة، نجري له امتحانًا فيما بعد نعلن عن تفاصيله إن شاء الله، ولكن هذه الدورة عامة لكن من يريد أن يتعلّم، هذا ونسأل الله أن تكون صدقةً جارية، وأن ينفعنا الله وإياكم بهذا العلم إن شاء الله.

فبالنسبة للشبيبة وبالنسبة لطلبة العلم الشرعي فعندما سنتكلم في شروط القاضي سنتكلم عن كتب مهمة جدًا، مثل أصول الفقه، لا بد أن يكون ملمًا، يكون عنده خلفية شرعية، وليس يتوثب إلى القضاء وهو ليست لديه خلفية شرعية، ونختمه كما قال في كتاب سنن البيهقي في آداب القاضي عن أبي عبد السلميّ أن عليًا –رضي الله عنه– أتى على قاض فقال له: هل تعلم الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. فقال: هلكت وأهلكت! فهذا مهم، كيف تكون قاضيًا ولا تعرف الناسخ والمنسوخ؟! يعني المقصود أن تعلم الخاص والعام والمطلق والمقيد وكل ما هو في أصول الفقه، وليست القضية ناسخ ومنسوخ، هي أقوى وأشمل من هذا بكثير، سنتعلّمه فيما بعد إن شاء الله.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إن عذابك الجد بالكفار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة المكرمون في كل مكان، حياكم الله وبياكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

نقول بتوفيق الله مستعينين بالله تعالى وها نحن أولاء مع الدرس الثاني من دروس دورة في علم «القضاء الشرعي»، واليوم الرابع من شهر صفر لسنة ألف وأربعمائة خمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة، وإن شاء الله نقول لكم ماذا سنتكلم اليوم.

سنتكلم اليوم في هذا الدرس بإذن الله تعالى عن:

- تعريف القضاء لغة ثم شرعًا.
- وعن حكم القضاء.
- وعن أهمية القضاء ومشروعية القضاء.
- وأيضًا نتكلّم عن شروط القاضي، ومن يتولى القضاء.

كل هذه الأمور إن شاء الله سنحاول بقدر الاستطاعة حسب الوقت أن نتناولها.

نستعين بالله ونبدأ في تعريف القضاء لغة والقضاء شرعًا، ثم بعد ذلك كل نقطة عندما نأتي إليها فسنشرحها في حينها إن شاء الله.

وننبّه الإخوة والأخوات أن من يستمع إلينا يحتاج إلى صبر، والعلم يحتاج إلى صبر، وخاصة علمًا جليلًا مثل علم القضاء؛ فلا بد من التركيز وألا تنشغل بأي شيء آخر حتى تستفيد، ولو كان معك ورقة وقلم وتدوّن بعض

الملاحظات تكون بها الفائدة إن شاء الله حتى تتحوّل حواسُّك جميعها وأنت تستمع لمثل هذه العلوم الجليلة وهو من أجل العلوم أيضًا «علم القضاء الشرعي»، وسنتكلّم لماذا هو علم جليل فيما بعد إن شاء الله.

تعريف القضاء لغة والقضاء شرعًا:

– نلاحظ أن تعريف القضاء في اللغة العربية ذكره حشدٌ وجمهرةٌ عظيمة من علماء اللغة والفقه؛ فمعنى القضاء لغة في مادة «قضى» هذه المادة في (لسان العرب)، و(القاموس المحيط)، و(مختار الصحاح)، و(الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع)، و(حاشية الشرقاوي على التحرير)، و(حاشية البيجوري على ابن قاسم الغزّي)، و(حاشية البرماوي على ابن قاسم)، و(النهاية)، و(النظم المستعذب في شرح غريب المهذب) مهذب الشيرازي يعني، وأيضًا في (مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر)، و(حاشية الدسوقي)، و(المغني)، وفي معظم كتب الفقه واللغة. عندما تذهب إلى مادة «قضى» يشرحونها بالتفصيل. وإن شاء الله سنحاول أن نجمّع لكم كلمة «قضاء» من ناحية اللغة العربية بإذن الله –سبحانه وتعالى–.

– وربما يدور في الذهن لماذا في كتب القضاء مثلًا تؤلّف هكذا: أدب القاضي، أو أدب القضاة، ما دخل الأدب في قضية القضاء؟ وهي كتب شهيرة ذكرتها لكم من قبل للماوردي وللخصّاف وغيرهم، وابن عابدين في حاشيته تكلّم في هذا الأمر وعرّف أدب القضاء، لذلك قبل أن نعرّف القضاء يلزم أن نعرّف الأدب:

كلمة «**الأدب**» معناها الخصال الحميدة. وعندما يذكرون ذلك فإنهم يقولون ذكر ما ينبغي للقاضي أن يفعله ويكون عليه. وهو في الأصل –كما يقول ابن عابدين– من الأدْب بسكون الدال، وهذا «الأدْب» هو أن تجمع الناس وتدعوهم إلى طعامك، وهي المأدبة. وسُميت بذلك لأنها مثل المأدبة تجمع الخصال الحميدة ولأن تدعو الناس إلى الخير. يعني هذه هي الخصال الحميدة أو خصال الخير التي ينبغي أن تتوفّر في القاضي أو القضاء.

- معنى **القضاء في اللغة:**

هو كما يقول ابن عابدين: القضاء لغة باختصار هو الحكم. لكن له تعريفات كثيرة في اللغة العربية، وأصله «قَضَايَ»؛ لأنه من «قضيت» إلا أن الياء لما جاءت بعد الألف هُمزت. يعني الياء جاءت بعدها في قضاي فهمزوها وقلبوها فصارت قضية والجمع أقضية، وقال الله تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} أي حكم.

ويكون له معان كثيرة سأحاول أن ألخّصها لكم كما ذكرها العلماء باختصار في اللغة أيضًا؛ لأن اللغة قريبة من المصطلح الشرعي، ولكن المصطلح سنتعرّف عليه بعد أن ننتهي إن شاء الله من هذا.

إذًا القضاء في اللغة هي بالمد «قضى»، ويقصر قضاي. كما قال ابن فارس: القاف والضاد والحرف المعتلّ – أي التي في قضى، الألف الأخيرة– أصل صحيح يدلّ على إحكام أمر وإتقانه، وإنفاذه لجهته. هذا معناه في اللغة.

وقال ابن الأثير في (النهاية): القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه.

والعلماء حاولوا أن يجمعوا كل ما هو متعلّق من خلال القرآن الكريم فأعطوا معاني كثيرة لكلمة «قضاء». معناها بمعنى الأمر: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} هنا بمعنى أمر ربك ألا تعبدوا إلا إياه، يعني أمر بتوحيده.

وقد يكون بمعنى: {وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ} أي أنهينا إليه، تقدّمنا إليه.

وقد يكون بمعنى الحكم كما هو معلوم، كما قال الله: {فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ} أي اصنع واحكم وافعل ما شئت وما وصلت إليك يدك.

وقد يأتي بمعنى الفراغ، ومنه قوله تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} أي فرغ من تسويتهن سبع سماوات في يومين، كما ذكر ذلك الطبري في تفسيره وابن كثير أيضًا والمفسرون عامة. ومنه قوله تعالى: {فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ} أي فرغ من الأجل الأوفى والأتم.

وقد يكون القضاء بمعنى الأداء، كما قال الجوهري في (الصحاح): ومنه قوله تعالى: {فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ} أي أدّيتموها وفرغتم منها. وهذا مثل ما قبله: {فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ} أي أدّى وانتهى وفرغ.

وقد يكون القضاء بمعنى الإعلام، مثل قوله تعالى: {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ} هنا كما يقول الطبري: أي تقدمنا، وأخبرنا بني إسرائيل في الكتاب الذي أُنزل إليهم أنهم سيفسدون في الأرض مرتين، أعلمهم بذلك.

وقد يكون القضاء بمعنى الموت، يُقال: ضربه فقضى عليه أي قتله، كما في قوله تعالى: {فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ} أي مات.

هذه المعاني كلها من الاشتقاقات في اللغة العربية مقتبسة من القرآن الكريم في معانيها. إذًا كما قلنا لكم يأتي القضاء بمعنى الحكم، وبمعنى الأداء، وبمعنى الفراغ، وبمعنى الإعلام، وبمعنى الإحكام وكل هذه المعاني التي أوردناها.

هذا المعنى في اللغة العربية.

تعريف القضاء في الشرع:

وعندما نقول في الشرع يعني نقصد في الاصطلاح. ابن عابدين عرّفها وهو من أشهر التعريفات، وهو نقله عن الخصّاف في (أدب القاضي) وسار عليه ومن قبله في (المبسوط) لمحمد بن الحسن من أئمة الأحناف، والمسألة كلها تدور أن القضاء هو فصل المنازعات؛ يعني هذا القضاء هو: فصل الخصومات وقطع المنازعات.

طبعًا كل أئمة المذاهب لهم تعريفات تكاد تكون متقاربة، يعني متشابهة أو تختلف أحيانًا، لماذا؟ لأن الأصل في الموضوع بعضهم يقول لك من ولاية؛ لأن «الولاية» فيها إلزام، يعني يزيدون من ولاية فيها إلزام؛ لأنه لا يوجد قاضي لوحده هكذا واحد يقول أنا قاضي ويفتح دكانًا أمام بيته ويقول للناس في الشارع أنا قاضي! ومن الذي عيّنك أصلًا؟! لا بد من والي، ومن سلطان. من له السلطان في تولية هذا القاضي؟ سنتكلم في شروط هذا الموضوع كما ذكرها العلماء.

إذًا مسألة الفصل بين الخصومات هذا وفض المنازعات لا يحتاج أن تقول من سلطة أو من ولي؛ لأن الذي يحسم النزاع من؟ يعني عندما يقول ابن عابدين: فصل الخصومات وقطع المنازعات. يعني فصل الخصومات بين الناس وقطع المنازعات، من الذي سيحسم الخلاف بين الناس؟ طبعًا لا بد يكون واحد له سلطان، وله قوة. الناس تجتهد، الناس تختلف، وممكن يحدث فوضى، ولكن من الذي يحسم؟ عندما الناس تلجأ إلى القضاء فالقاضي يفصل، ويحسم النزاع بين الناس، هنا بماذا؟ بهذه السلطة المخوّلة له من هذا السلطان أو الولي الشرعي، أو كما سنقول لكم فيما بعد من شروط القاضي والشروط الصارمة التي اشترطوها، سنتكلّم معكم في مسألة مهمة وهي خلو –هذه الشروط غير متوافرة حتى في أيامنا هذه.

طبعًا تعريف علم القضاء من الناحية الشرعية هو موضوع كبير، وموضوع ذكره العلماء في كتبهم من ناحية القضاء الشرعي، التعريف الذي نختاره هو تعريف ابن عابدين؛ فهو أشهر وأقصر وأسهل. هناك تعريفات أخرى، أنا لا أريد أن أتعبكم في ذلك، ولكن أنا أختار هذا «فصل الخصومات وقطع المنازعات».

وللذكر فإن ابن أبي الدم الحنبلي له وجهة نظر في هذا التعريف ويعترض عليه، ولكن في النهاية هذا التعريف أقرب إلى الحقيقة والوصف الواقعي، وهو تعريف الأحناف للقضاء أصلًا.

مشروعية القضاء:

ما هي مشروعية هذا القضاء؟ أي هذا القضاء ما هو أصله؟ أنت جالس تقول هو مشروع، فما حكمه؟

ابن قدامة في (المغني) يقول في كتاب القضاء: الأصل في القضاء ومشروعيته الكتاب والسنة والإجماع؛ أما الكتاب فقول الله تعالى: {يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ}. ويذكر آيات أخرى ولكن إن شاء الله سألخّص لكم كل هذا فيما بعد.

وأيضًا الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ في كتابه (المهذب) الذي شرحه مجموعة من الأئمة والعلماء يقول: القضاء فرضٌ على الكفاية. ثم يبدأ في الشرح يقول: والدليل قوله -عزَّ وجلَّ-: {يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ}، وقوله -عزَّ وجلَّ-: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ}، ثم يشرح تقريبًا في هذا المختصر كتاب القضاء، ثم شرح العلماء كلامه هذا بالتفصيل فيما بعد. وهذا واضحٌ في شرح الشيخ نجيب المطيعي في كتاب (المجموع شرح المهذب)، وفي الجزء الثاني والعشرين.

وأيضًا من الذين تكلّموا في موضوع «مشروعية القضاء» علماء كبار؛ كابن أبي الدم وغيرهم، فقد تكلّم بالتفصيل وذكر الأدلة على مشروعية القضاء.

ومن الذين ذكروا هذا أيضًا الماوردي في (أدب القاضي) وسنذكر بعض الأدلة التي ذكرها، ولكن سأحاول أن نختصر لكم بعض الأدلّة التي ساقها العلماء في مشروعية القضاء:

- من الأدلة في كتاب الله -عزَّ وجلَّ- ما في قوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا}، هذه الآية استدلّ بها العلماء على أن الحكم بين الناس إحدى غايات الرسالة السماوية وأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- مكلّف شرعًا بالحكم بين الناس، ولذلك أيضًا حكم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بنفسه، وحكم أصحابه وقضوا بين الناس، سواء في عصره وأذن لهم بذلك، أو في عصر خلفائه الراشدين، وسنتكلّم عن هذا عندما نصل إلى الإجماع وإلى أقوال الصحابة في ذلك.

- ويقول الله تعالى: {يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ}، هذه الآية تجعل الحكم بين الناس والفصل في الخصومات جزء من مهمات النبوة، من أي نبي؛ سواء الرسول -صلى الله عليه وسلم- أو من قبله من الأنبياء.

- وأيضًا يقول الله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ **لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ** وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ}. إذًا الله أنزل الكتاب والميزان على الرسل ثم الغاية من هذا والهدف من هذا {لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} يعني العدل.

- وأيضًا قال الله تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}، فهنا العلماء تكلّموا في هذه الآية، أن الله نفى الإيمان عمَّن لم يقبل التحاكم، بل لم يسلم تسليمًا، لا يجد في نفسه حرجًا من ذلك، ويجب عليه أن يسلم تسليمًا.

- وقال تعالى: {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا} إذًا الآية سمع وطاعة، لا يوجد تمحّل ولا تمحّك، الناس تقرأ لهم الآيات الواضحات المحكمات البيّنات ثم تجده يتمحّل ويتمحّك ويقول: طيب ولعلّ وعسى واللتيا والتي، كل هذا حتى يتفلَّت من الحكم الشرعي أو من تطبيق الحكم الشرعي.

- وهناك آيات كثيرة جدًا في هذا الموضوع، منها الآيات الشهيرة التي في سورة المائدة: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}. {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ}.

- والله -سبحانه وتعالى- يقول أيضًا: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} وآيات كثيرة في هذا الموضوع ذكرها العلماء في مظانها.

– وهناك **أحاديث** أيضًا كثيرة في هذا الشأن، كما قال –صلى الله عليه وسلم– في الحديث: (لا حسد إلا في اثنتين: رجلٌ أتاه الله مالًا فسلّطه على هلكته بالحق، ورجلٌ آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعمل بها). هذا حديث صحيح وله ذكر في البخاري.

– وأيضًا هناك حديث: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر) والحديث له روايات كثيرة وهو حديث صحيح أيضًا.

والحاكم هنا المقصود به القاضي، أو الحاكم هو الخليفة، والحاكم هو المعيّن من قبل الخليفة أو القاضي نفسه.

«إذا اجتهد فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ» الصواب هنا كما يقول الماوردي وغيره: الثواب هنا على اجتهاده وليس على خطئه، أي أن الله لا يعطيه الأجر من أجل أنه أخطأ، ولكن لأنه اجتهد ولكنه لم يصل إلى الصواب؛ فهنا الأجر على اجتهاده؛ لأنه ربما يفهم البعض أن له أجر لأنه أخطأ، لكن الحقيقة أنه بذل وسعه واجتهاده فلم يصل إلى الصواب، ولذلك فإنه يؤجر فقط على هذا الاجتهاد رغم أنه أخطأ، لكن ليس لأي أحد يكون هذا الأجر: فمن لم يجتهد يوزر ويأثم، لأنه فعل ذلك وليست لديه ملكة الاجتهاد.

– ومن الأحاديث أيضًا حديث أم سلمة قالت: جاء رجلان يختصمان في مواريث قد دُرست ليس بينهما بيّنة؛ فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: (إنكم تختصمون إلي، وإنما أنا بشر، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي بنحو ما أسمع؛ فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئًا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من نار). هذا الحديث سنتكلم عنه في قضاء القاضي بعلمه، هناك مسألة اسمها «قضاء القاضي بعلمه» وهي من طرق الإثبات أيضًا، فسنتكلم عنها ونذكر اختلاف العلماء في هذه المسألة إن شاء الله بالتفصيل.

– وتوجد أحاديث كثيرة عن الرسول –صلى الله عليه وسلم– ذكرها ابن الطّلاع بالتفصيل في كتابه (أقضية الرسول –صلى الله عليه وسلم–).

ولذلك الإمام الماوردي يقول من الحجج أيضًا بعد أن سرد في موضوع مشروعية القضاء عندما استدلّ بالسنة في كتاب (أدب القاضي) يقول: فروى بشر بن مسعود بن سعيد عن أبي قيس عن عمر بن العاص عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه قال: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله

أجرٌ). هذا الحديث يقول عنه الماوردي: فجعل له في الإصابة أجرين هما على الاجتهاد والآخر على الإصابة، **وجعل له في الخطأ أجرًا واحدًا على الاجتهاد دون الخطأ.**

وأحاديث أيضًا منها (القضاة ثلاثة؛ اثنان في النار، وواحد في الجنة: قاض عرف الحق فقضى به فهو في الجنة، وقاض قضى بجهل فهو في النار، وقاض عرف الحق فجار فهو في النار). وروايات كثيرة جدًا في حديث «القضاة ثلاثة» ذكرها وكيع في كتابه (أخبار القضاة) بالتفصيل والروايات المتعددة.

- ومن الأدلة كذلك: **الإجماع**، أي أجمع المسلمون والمراد بذلك إجماع علمائهم على مشروعية القضاء، فعلماء الأمة أجمعوا، وأجمع الصحابة ومَن بعدهم على مشروعية القضاء، ولذلك تولاه كثير منهم وطلبوه من غيرهم وعيّن الخلفاء الراشدون ومن بعدهم القضاة في الدولة الإسلامية في أوقاتهم؛ هذا كله ثابت وموجود في مظانه في الكتب بفضل الله تعالى.

ولهذا يقول الماوردي: قضى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بين المتنازعين وحكم بين المتشاجرين. وأيضًا استخلف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عتّاب بن أسيد -رضي الله عنه- على مكّة بعد الفتح واليًا وقاضيًا. وأيضًا قلّد معاذ بن جبل بعض اليمن، وقلّد دحية الكلبي -وهو كان وسيمًا وجميلًا، وجبريل عليه السلام كان يأتي في صورته ويسأل، فالناس تظنّ أن هذا الذي يتحدث مع رسول الله كما في حديث جبريل عندما سأله عن معالم الدين كان الناس يظنون أنه دحية الكلبي، وهو كان يأتي هكذا حتى الناس تأنس بالشخص الموجود- قلّد دحية الكلبي قضاء ناحية اليمن أيضًا، وكان يشبه بجبريل عليه السلام، وكان أيضًا إذا أسلم قومٌ علمهم، أقام عليهم من يعلّمهم شرائع الدين ويقضي بين المتنازعين. -يعني أي قبيلة تسلم أو أي قوم يأتون إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يرسل معهم من يعلّمهم الشرائع ومن يقضي بينهم.

وأيضًا حكم أبو بكر -رضي الله عنه- بين الناس، واستخلف القضاة، وبعث أنس بن مالك -رضي الله عنه- إلى البحرين قاضيًا. وحكم عمر بين الناس، وبعث أبا موسى الأشعري إلى البصرة قاضيًا، وبعث عبد الله بن مسعود إلى الكوفة قاضيًا، وحكم عثمان بين الناس، وقلّد شريحًا القاضي القضاء على الكوفة، وحكم علي بين الناس وبعث عبد الله بن عباس إلى البصرة قاضيًا وناظرًا. يقول الماوردي: فصار فعلهم إجماعًا.

- ومن الأدلة كذلك: دليل العقل والضرورة، فللماوردي نكتة علمية جميلة واستدلال جميل وهو دليل العقل والعرف، أو ما يقول بالناحية الواقعية لماذا الناس تحتاج إلى القضاء، والمعاصرون يأخذون كلامه ويرددونه ولكن بصيغهم هم، أما نصّ كلام الماوردي -وهو أبو حسن محمد بن حبيب الماوردي البصري المتوفى سنة ٤٥٠هـ- في كتابه الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو كتاب شرح مختصر المزني في المجلد السادس والعشرين، وهو كتاب أدب القاضي، يقول: «دليل العقل والعرف؛ ولأن القضاء أمرٌ بالمعروف، ونهيٌ عن المنكر، والله تعالى يقول: {الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ}.

ولأن الناس لما في طباعهم من التنافس والتغالب، ولما فُطروا عليه من التنازع والتجاذب يقلّ فيهم التناصر ويكثر فيهم التشاجر والتخاصم؛ إما لشبهة تدخل على من تديّن، أو لعناد يقدم على من يجور؛ فدعت الضرورة إلى قودهم إلى الحق والتناصف بالأحكام القاطعة لتنازعهم والقضايا الباعثة على تناصفهم. ولأن عادات الأمم جارية وجميع الشرائع به واردة، ولأن في أحكام الاجتهاد ما يكثر فيه الاختلاف فلم يتعيّن أحدهما بين المختلفين فيه إلا بالحكم الفاصل والقضاء القاطع». اهـ

إذًا هذا القضاء يفصل ويقطع وينهي هذه الاختلافات التي تقوم بين الناس؛ ولذلك حتى من ناحية العقل ومن ناحية العرف الناس بحاجة إلى قضاء، لا بد من القاضي.

هذا هو ما ذكره الماوردي في هذه المسألة.

حكم القضاء:

حكم القضاء هنا فرض كفاية.

ما معنى فرض كفاية؟ يعني إذا قام به البعض سقط عن الآخرين، لكن لو أن بلدًا ما لا يوجد فيها قاضٍ شرعيٌّ نهائيًا أو خلت من أي قاضٍ؛ فتنصيب القاضي هنا فرض عين على أي واحد فيهم سنتكلم عن هذا الموضوع إن شاء الله أن يعيّنوا الأمثل فالأمثل، وسنذكرها كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في (مجموع الفتاوى) عندما قال: الأولى أن يكون مجتهدًا، فتكلم عن شروط القاضي، ولكن ذكر في ذلك كأنه نوع من الترخيص بسبب حال المسلمين.

وللذكر فإن القرافي أشار إلى ذلك في (الفروق)، ولكن الآن لا بأس أن نذكر كلام ابن تيمية لأنه واضح: «شروط القضاء تتغير حسب الإمكان، وتجب تولية الأمثل فالأمثل فيُولى لِلْعدم: أنفع للفاسقين». أي لو كانت البلد فاجرة وكلها من الفاسقين، نأتي بأنفع الفاسقين، أي أقلهم فسقًا وشرورًا، فيقضي بينهم.

«فيولى لعدمٍ أنفع الفاسقين وأقلهم شرا وأعدل المقلّدين». يعني لو كل الذين في القرية مقلدة ولا يوجد واحد مجتهد؛ فنأتي إلى أعدل المقلّدين وأعرفهم بالتقليد، يعني الذي يفهم موضوع التقليد، حتى لا تضيع دماء الناس هدرًا، وحتى لا تضيع الحقوق. فحتى في الشر والبلد شريرة نأخذ أقلّ الناس شرًا «وإلا لتعطّلت أحكام الناس مع الحاجة الداعية إلى ذلك».

هذا كلام نفيس ومهم، ويصلح في زماننا بصفة خاصة أيضًا في هذه الحال، وسنتكلم عنها إن شاء الله.

إذًا حكم القضاء كما قلنا هو فرض كفاية، وسنتكلّم أيضًا عن أهمية القضاء.

أهمية القضاء من الناحية الشرعية

ما فائدة هذا القضاء؟ قبل أن نتكلّم عن أهمية القضاء نتكلّم معكم على كلام مهم ذكره ابن عابدين في (حاشيته) في موضوع شروط القضاء.

قلنا: القضاء معناه فصل الخصومات وقطع المنازعات. ولا مشاحة في التغيير، يعني لو واحد شافعي أو واحد حنبلي أو مالكي أو غيره له تعريف ستجد أن التعريفات متقاربة في هذا الأمر، ربما يزيدون فقط من سلطة، من ولاية، من إلزام، وهكذا التعريفات كلها تدور في هذا الموضوع، لا مشاحة ولا بأس في هذا. المهم أننا اخترنا تعريفًا سهلًا هو «فصل الخصومات وقطع المنازعات».

لأننا عندنا في القضاء كما ستعلمون فيما بعد في القضاء العادي هذا الذي تسمعون عنه يوجد قضايا المظالم، وقضاء عسكري، وقضاء الحسبة، والتحكيم -وهذا التحكيم اختياري وسنتكلم عنه في وقته إن شاء الله ولكنه مسألة سهلة-، لكن نحن نتكلم عن القضاء الملزم الذي يفصل الخصومات، يقطع المنازعات، ويحسم النزاع، هذا الذي نتكلم فيه الآن.

أركان القضاء:

هناك عالم كبير اسمه أبو اليسر بدر الدين محمد الشهير بابن الغرس، هذا له بيتي شعر لخّص فيهما أركان القضاء. تعرفون طريقة العلماء قديمًا كانت هكذا حتى يحفظها طلبة العلم بسهولة، قال:

أَطْـــرَافُ كُـــلِّ قَضِـــيَّةٍ حُكْمِيَّـــةٍ   سِـــتٌّ يَلُـــوحُ بِعَـــدِّهَا التَّحْقِيـــقُ

حُكْـــمٌ وَمَحْكُـــومٌ بِـــهِ وَلَـــهُ   وَمَحْكُـــومٌ عَلَيْـــهِ وَحَـــاكِمٌ

طبعًا ربما البعض يسمعها يظن أنها لوغاريتمات أو طلسمات تحتاج رقية! لأن هناك من يقرأها خطئًا في الناحية اللغوية ويقول «يُلوَّحُ» مثلًا يقولها «يَلُوح»، و«بعدَها» يمكن يقرأها «بعدِها» والمعنى سيتغير.

هو يقصد في هذا أن أطراف القضاء هي هذه الستة. أطراف كل قضية يعني أصل كل قضية ومنتهاها، حكمية يعني صفة مخصصة؛ لأن القضاء يُطلق على معاني منها الحكم كما ذكرنا، والمراد كما يقول ابن عابدين بالقضية الحادثة التي هي موضع النزاع.

إذًا نحن نقول هي القضية الحادثة التي يقع فيها التخاصم كدعوى بيع مثلًا فركنها اللفظ الدال عليها، ولا تكون قضوية: أي منسوبة إلى القضاء، والحكم: أي لا تكون محلًا لثبوت حق المدعي فيها».

طبعًا هذه الأشياء سأشرحها في الجزء الخاص بالدعوى وشروطها وأركان الدعوى والمدعي عليه وألفاظ الدعوى، كل هذا سأتكلم فيه بالتفصيل لكن هذه إشارة.

نشرح بيت الشعر سريعًا: يقول: «ستٌ» أي ستة أركان. «بعدّها» من العدّ أي الإحصاء. ومعنى «يُلوّح» أي يظهر. و«التحقيق» يعني يظهر التحقيق أنها هي حكم. ما هو حكم؟ أي حكم القاضي، يقول قضيت، حكمت، ألزمت بكذا، هذا حكم، وهذا ركن أساسي في القضاء. وأي قضاء بدون حكم؟!

«محكوم به» هذه أيضًا سنتكلم عنها في الدعوى ولكن هذه ستكون مهمة لنا وفتحًا للشهية في موضوع الدعوى وأقسام الدعوى؛ الدعوى الصحيحة، والدعوى الفاسدة، والدعوى الباطلة، والدعوى بالمجهول. كل هذا سنتكلّم عنه إن شاء الله ولكن أنا أفسر تفسيرًا سهلًا لبيت الشعر فقط. المحكوم به: هو حق الله تعالى المحض، مثل الزنا، أو الخمر، أو الردة، هذه حقوق الله المحضة. وحق العبد المحض، معظم المنازعات بين الناس، واحد شتمني، سبني، أخذ مني مالي، أدانني، في كل ما تتخيله من مشاكل وتخاصم بين الناس هذا اسمه حقّ العبد المحض، ومثل النفقة وغيرها والطلاق، كل هذه حقوق اسمها حق العبد المحض، خالصة له هو فقط.

وهناك حقوق مختلطة، وما فيه الحقان وغلب فيه حق الله تعالى. الحقّان مثل القذف، هذا حد من حدود الله، ولكن فيه حق للعبد أيضًا، لأنه يسبك أنت، ولكن هذا حق من حقوق الله أيضًا لأنه حد ونصّ عليه بعقوبة معينة. أو السرقة، هو سرقك أنت فحقك أنت؛ سرق مالك، سرق بيتك، سرق سيارتك، ولكن فيها حق لله أيضًا لأنه حد في السرقة له نص محدد. وما معنى حق لله؟ يعني أنك يجب عليك أن تحكم بما أنزل الله في هذا، فهو حقّه، أمرك بذلك. ولكن العبد له حق أيضًا وهو أن يأخذ ماله وأن يأخذ حقّه من هذا الرجل الذي سرقه أو يشكوه أو غير ذلك.

أو غلب فيه حق العبد، يعني في حد القذف أن يسب واحد واحدًا بأمه أو بشيء معين هذا يغلبه حق الله هنا، رغم أن فيه حق للعبد أيضًا. وهناك حق أيضًا يغلب فيه العبد على حق الله هنا، يعني يكون حق العبد فيه أكثر، وهو كالقصاص والقود، التعزير. والله أمر {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ}. القصاص في النفس والقصاص في الأطراف، واحد قطع يد واحدٍ، وغيرها من الشروط سنتكلم عنها إن شاء الله بالتفصيل في مسائل الدعاوى الجنائية وأنا لي كتاب في هذا الأمر اسمه كتاب (القصاص) وطبعًا هي دراسة مقارنة مع القانون الوضعي، وأيضًا (إثبات جريمة القتل العمد) بالتفصيل في الأحكام الشرعية. سنعلّق على بعض الشروط في هذا إن شاء الله ونستعين بهاذين الكتابين أيضًا.

إذًا حق العبد كالقصاص والتعزير أيضًا. وهذا هو المحكوم به، الذي هو حق من أربعة أقسام. وطبعًا هذه الأقسام هي أقسام تقريبية للعلماء. وبعض العلماء يقول كل هذه حقوق لله؛ لأن الله هو الذي أمر وقال له {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} [المائدة: ٤٩] فهذا حكم الله -سبحانه وتعالى- أمر به، ولكن هذا التقسيم للتقريب، يعني لا يظن ظان أن الناس متعبّدة بهذا التقسيم، واحد نسي هذا التقسيم أو واحد غفل عنه، المهم هذه مسائل تقريبية تسهيلية للناس العلماء ذكروها.

فهمنا المحكوم به هو حق الله تعالى المحض، وحق العبد المحض، والحق الذي يغلب فيه حق الله وحق يغلب فيه العبد، والحق المختلط بينهما.

أيضًا «ومحكومٌ له»: المحكوم له هنا هو الشرع. الشرع في حقوقه المحضة أو التي غلب فيها حقّه ولا حاجة في ذلك إلى الدعوى.

هناك حقوق القاضي ممكن يرفعها بدون أن يرفعها الخصم، سنتكلّم عليها إن شاء الله في تفاصيل الدعوى وآداب الدعوى وشروطها. ممكن في حقوق محضة، القاضي مثلًا رأى فيه ردة عامة، كفر عام، ممكن هو يتعرّض له بدون أن تحتاج إلى خصم، لا تحتاج إلى واحد يرفعها. لكن حدود العباد المحضة والنزاع بين الناس هذه القاضي لا يتصدر فيها بنفسه، لا بد أن يرفعها أحد أمامه لكي يحكم. لكن لو في حقوق الله أو في أشياء أقرب إلى حقوق عامة فيها إهدار، فيها مصيبة عامة، كارثة عامة، بلوى عامة تخصّ وتعمّ الدين أو فيها اعتداء على الدين ممكن القاضي يتصدّر لوحده ويحكم في هذه القضية على ناس معينين أو يحكم حكمًا عامًا، هذه سنتكلم عنها إن شاء الله.

إذًا المحكوم له هو الشرع هنا كما في الحقوق المحضة، أو التي غلب حقّه ولا حاجة في ذلك إلى الدعوى، بخلاف ما تمحّض فيها حقّ العبد أو غلب، والعبد هو المدعي، وسنعرّف ما معنى المدعي. هم يقصدون لا يُجبر على الخصومة إذا تركها. نفترض واحد رافع دعوى وتركها، هل نتحايل عليه نقول له ارجع؟ هو الخسران، هو الذي يريد دعواه. هذا إحدى تعريفات المدعي وسنتكلّم عنه في الدعوى إن شاء الله.

«ومحكوم عليه»: من هو المحكوم عليه؟ هو المدعى عليه وهو العبد دائمًا، لكنه إما متعين واحد أو أكثر. ممكن يكون العبد هذا أو المحكوم عليه ممكن يكون جماعة وليس واحدًا فقط، يمكن اثنين، ثلاثة. لأنه ممكن جماعة اشتركوا في قتل مسلم، ففي هذه الحالة يُقضى عليهم بالقصاص. إذًا ليس المقصود بها فرد واحد بمعنى شخص واحد ولكن المقصود بها متعيّن واحد أو أكثر أو خمسة أو عشرة أو مليون. لو اشتركوا في قتل شخص ما معصوم الدم يُقضى عليهم بالقصاص.

«وحاكم»: المقصود بالحاكم كما يقول ابن عبدين إما الإمام أو القاضي أو المحكّم -في التحكيم يعني-، أما الإمام فيقول علماؤنا -يقصد علماء الأحناف- حكم السلطان العادل ينفذ. يعني واحد سلطان للمسلمين وحكم هو حكمه نافذ، ولكن بشرط قيّدوها بالإمام العادل. ولكن لا يأتي واحد في زماننا يقول والحاكم الآن كما الموجود الآن في زماننا الذين يزعمون أنهم يحكمون بالشريعة ظاهرًا كما في حكومات الحرمين وغيرها ويقول لك هذا عبد الله يحكم في قضية. هذا الرجل لا يعرف يقرأ يا رجل من صحيفة ولا ورقة مكتوبة والورقة عبارة عن A4 كبيرة فيها أربع أو خمس كلمات يعني يقرأها على بعد كيلو وتهتز في يده ويظل يتعتع ويثأثئ ويفأفئ كيف

سيقضي بين الناس هذا؟ وطبعًا أنا أفترض جدلًا يعني على الذين يتوهّمون أنه حاكم يحكم بالشرع، رغم أنه لا يحكم بما أنزل الله أصلًا.

«وطريق»: الطريق فيما يرجع إلى حقوق العباد المحضة عبارة عن الدعوى والحجة. يعني يقصد ما الطريق الذي سيسلكه القاضي في حكمه، هي إما البيّنة، أو الإقرار، أو اليمين، أو النكول عنه، أو القسامة، أو علم القاضي بما يريد أن يحكم به، أو القرائن الواضحات، كل هذا في أقسام الدعوى وسنشرحها بالتفصيل في طرق الإثبات.

هذا الذي أردت أن أبيّنه هنا من قول ابن الغرس في أبياته التي شرحها ابن عابدين.

أهمية القضاء:

ابن فرحون في كتاب (تبصرة الحكّام) كتب مقدمةً في غاية الروعة في هذا الموضوع من أهمية القضاء، ولعظم قدر هذا القضاء حتى عندما نتكلّم في شروط القاضي فيما بعد تفهم لماذا القضاة اهتموا بهذا العلم. يقول: «ولما كان علم القضاء من أجلّ العلوم قدرًا، وأعزّها مكانًا، وأشرفها ذكرًا؛ لأنه مقام عليٌّ ومنصب نبويٌّ، وبه الدماء تُعصم وتُسفح. -تُعصم أي من القتل، وتُسفح أي يُهدر ويُقتل، يحكم بالقتل ويحكم بالقود وبالقصاص-. والأبضاع تُحرم وتُنكح -ممكن القاضي يُحرم، يعني بالأدلة، لكن القاضي لا يحل كما قلت لكم وكما قال ابن عبد البر في (الاستذكار): القاضي لا يحلّ حلالًا ولا يحرم حرامًا. القاضي عليه أن يحكم بما ظهر أمامه، وقد يكون في الباطن، الحكم خلاف ذلك. وسنتكلّم عنها في قضية علم القاضي إن شاء الله.

«وَالْأَمْوَالُ يَثْبُتُ مِلْكُهَا وَيُسْلَبُ، وَالْمُعَامَلَاتُ يُعْلَمُ مَا يَجُوزُ مِنْهَا وَيَحْرُمُ وَيُكْرَهُ وَيُنْدَبُ، وَكَانَتْ طُرُقُ الْعِلْمِ بِهِ خَفِيَّةَ الْمَسَارِبِ مَخُوفَةَ الْعَوَاقِبِ، وَالْحِجَاجُ الَّتِي يُفْصَلُ بِهَا الْأَحْكَامُ مَهَامِهُ يَحَارُ فِيهَا الْقَطَا. -يعني يقصد يحار بها العقل-. وَيَقْصُرُ فِيهَا الْخُطَا، كَانَ الِاعْتِنَاءُ بِتَقْرِيرِ أُصُولِهِ وَتَحْرِيرِ فُصُولِهِ. -يقصد بتحرير علم القضاء-. مِنْ أَجَلِّ مَا صُرِفَتْ لَهُ الْعِنَايَةُ وَحُمِدَتْ عُقْبَاهُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ.

وقال مالك بن أنس -انظروا إلى هذا الكلام الذي قاله، الذين يريدون أن يدرسوا علم القضاء انظروا ماذا كانوا يفعلون أيام الصحابة، وأيام السلف، وأيام التابعين-. وقال مالك بن أنس -رضي الله عنه-: كان الرجال يقدمون إلى المدينة من البلاد ليسألوا عن علم القضاء وليس كغيره من العلوم، ولم يكن بهذه البلدة أعلم بالقضاء من أبي بكر بن عبد الرحمن -أحد التابعين- كان قاضيًا لعمر بن عبد العزيز وكان قد أخذ شيئًا من علم القضاء من أبان

بن عثمان وأخذ ذلك أبان من أبيه عثمان بن عفان -رضي الله تعالى عنهما-. ودليل قول مالك إن علم القضاء ليس كغيره من العلوم قوله تعالى: {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (٧٨) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} فأثنى -سبحانه وتعالى- على داود -عليه السلام- باجتهاده في الحكم، وأثنى على سليمان -عليه السلام- باجتهاده وفَهْمِهِ وجهَ الصوابِ.

وروي عن الحسن -رضي الله تعالى عنه- في قوله تعالى: {وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ} قال فصل الخطاب هو علم القضاء.

ولذلك يقول أيضًا: فعلم القضاء يمتاز عن علم فروع الفقه -في المذهب، أي مذهب له فروع فقه، هم يميزون علم القضاء عن هذه الفروع- لأن علم القضاء يفتقر إلى معرفة أحكام تجري مجرى المقدمات بين يدي العلم بأحكام الوقائع والجزئيات. وغالب تلك المقدمات لم يجر لها في دواوين الفقه ذكرًا، ولا أحاط بها الفقيه خبرًا، وعليها مدار الأحكام، والجاهل بها يخبط خبط عشواء في الظلام. ولذلك قال أبو الأصبغ بن سهل لولا حضوري مجالس الشورى مع الحكّام -يقصد القضاة- ما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه الأمير سليمان بن أسود، وأنا يومئذ أحفظ المدوّنة والمستخرجة الحفظ المتقن.

هذا كلام للشباب، مثل الذي يريد أن يتزبَّبَ قبل أن يتحَصرم، واحد يريد أن يتوثّب سريعًا، هو يقول لك كان حافظًا للمدونة ويتقنها ورغم ذلك لم يفهم مسائل القضاء وهيبة القضاء وهذه الأمور إلا بعد أن جلس في مجالس الشورى مع القاضي؛ لأن القاضي قديمًا كان يحضّر بعض الناس: العلماء، وبعض الفقهاء يحضرون مجلس القاضي يشاورهم في بعض المسائل. فيقول لم أفهم هذه المسائل رغم أنني أحفظ كل هذه المدوّنات والإتقان، ورغم ذلك ما فهمت إلا بالممارسة العملية، لما كان يجلس معهم في مجلس القضاء.

ويقول: «ومن تفقّد هذا المعنى من نفسه ممن جعله الله إمامًا يُلجأ إليه ويعوّل الناس في مسائلهم عليه وجد ذلك حقًّا وألقاه ظاهرًا وصدقًا».

هذا كلام نفيس قاله الإمام ابن فرحون في (تبصرة الحكام).

وأيضًا يقول ابن قدامة كلامًا نفيسًا في كتابه (المغني) عن أهمية القضاء: «والقضاء من فروض الكفايات لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه؛ فكان واجبًا عليهم كالجهاد والإمامة. قال أحمد: لا بد للناس من حاكم، أتذهب

حقوق الناس؟ -يعني يتعجّب-. وفيه فضل عظيم لمن قوي القيام به، وأداء الحق فيه؛ ولذلك جعل الله فيه أجرًا مع الخطأ وأسقط عنه حكم الخطأ؛ ولأن فيه أمرًا بالمعروف، ونصرة المظلوم، وأداء الحق إلى مستحقه، وردًا للظالم عن ظلمه، وإصلاحًا بين الناس، وتخليصًا لبعضهم من بعض، وذلك من أبواب القرب؛ ولذلك تولّاه النبي -صلى الله عليه وسلم- والأنبياء قبله، فكانوا يحكمون لأممهم، وبعث عليًا إلى اليمن قاضيًا، وبعث أيضًا معاذًا قاضيًا». هذا الكلام في أهمية القضاء ذكره ابن قدامة في المغني.

وهناك أيضًا مسائل كثيرة ولكن يُشار إليّ أن الساعة مرّت، فأنا سأختم إن شاء الله في دقائق معدودات في أهمية القضاء حتى ننهي هذه المسألة.

هناك كلام نفيس ذكره الماوردي أيضًا في أهمية القضاء في (الأحكام السلطانية) تقريبًا لما تكلّم عن أهمية هذا العلم النفيس، وسنشرح لكم الكلام الذي ذكره في شروط القاضي بعد ذلك في درس آخر. ولكن على أي حال هو يتكلّم عن هذه الأهمية العظمى في دفع التهارش بين الناس، وكلامه أيضًا أنا أحاول أن آتي بنصّه لأن كلامه بالنصّ أفضل من أن نقوله هكذا؛ لأن هؤلاء العلماء الله -سبحانه وتعالى- فتح عليهم، فكلامهم يلامس شغاف النفوس. تجد هذا الكلام جميلًا طيبًا يلامس شغاف النفوس ونجد فيه هذه الأريحية الطيبة في مسألة التعريفات والفضائل في موضوع القضاء.

إذًا القضاء في النهاية هو كما قلنا لكم فرض كفاية، وعرّفناه التعريف الذي ذكرنا. وطبعًا نتيجة أن الوقت زاحمنا وهناك بعض الأفكار والآراء والأشياء كنت أودّ أن أضيفها الآن، ولكن أحاول بقدر الاستطاعة نذكر الكلام الذي ذكره إما ابن عابدين أو ذكره غيره في مسألة أهمية القضاء. إن شاء الله نرجئها للدرس الثالث، لكن المهم أن أشير إليكم أن التعريفات التي قلناها في اللغة العربية أنتم استمعتم إليها وذكرناها بالتفصيل، وأيضًا لا تنسوا أن تعريف القضاء شرعًا أسهل تعريف له هو «فصل الخصومات وقطع المنازعات» وهذا الذي اخترناه، وتكلّمنا عن مشروعية القضاء في الكتاب والسنة، وذكرنا بعض الآيات وبعض الأحاديث.

وذكرنا أيضًا من إجماع الصحابة، وذكرنا قضاة الرسول -صلى الله عليه وسلم-؛ الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان له مجموعة من القضاة ذكرهم ابن الطّلاع وذكرهم العلماء قديمًا، ومن أشهر القضاة هؤلاء نقولهم سريعًا: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل، ومعقل بن يسار، وعتّاب بن أسيد، والعلاء بن الحضرمي، وعقبة بن عامر الجهني، وحذيفة بن اليمان، ودحية الكلبي، وأبو موسى الأشعري،

وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وغيرهم، تقريبًا عدد كبير من الصحابة، هؤلاء عيّنهم وأمرهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- أن يحكموا بين يديه، كان يرسلهم أو أحيانًا يحكمون ويأمر لهم يقول أحكم وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال نعم، كما قال لعبد الله بن عمرو بن العاص.

إذًا هذا القضاء كان موجودًا أيام الرسول -صلى الله عليه وسلم- حكم به بنفسه، وحكم به أصحابه، والقضاء ظلّ مستمرًا حتى جاءت الحملات الصليبية التي قضت على العالم الإسلامي نهائيًا، وجاءت الحملة العلمانية المجرمة التي استأصلت القضاء الشرعي واعتبرت القضاء الشرعي الحكم بما أنزل الله غرضًا وهدفًا؛ فقوّضت دعائم الدولة الإسلامية، والعمود الفقري في الدولة الإسلامية كما قلت لكم من قبل هو القضاء الشرعي؛ فهو الذي ينصف المظلوم، وهو الذي يلجم الحاكم ويكفكف من حدّة الحاكم، وهو الذي كانت الرعية دائمًا تلجأ إلى القضاة أو إلى القاضي إذا جار الحاكم، أو جار الولاة، أو جار السلاطين، أو جار بعضهم على بعض؛ فلذلك لا تجد هذا الإنصاف، والناس الآن يحكمون بشريعة الشيطان، ويحكمون بشرائع البشر، وزبالات وحثالات البشر، وبعد ذلك وقعنا كمسلمين للأسف الشديد في هذا التيه، وصار القضاء غريبًا علينا؛ ولذلك نقول مصطلحات ونتكلّم كأن هذه أشياء كانت في عصر مضى وانتهت، ولذلك هذه المصطلحات صارت غريبة؛ لأن الأصل في القضاء أنه يُمارس عمليًا فتعرفه الناس.

طبعًا أنا تجاوزت الساعة فأقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم، وإن شاء الله مع الدرس الثالث في الأسبوع القادم نستكمل هذه الدورة الشرعية.

بارك الله فيكم.

نسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن ينفعنا بما علّمنا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إن عذابك الجِدّ بالكفار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء معكم في الدرس الثالث من الدورة الشرعية في علم القضاء الشرعي؛ فاليوم الحادي عشر من شهر صفر لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة، وإن شاء الله سنبدأ الدرس الثالث. وكما قلنا في الدرس الأول كان يتعلق بتقدمة حول المراجع التي يحتاجها الذي سيشتغل في علم القضاء الشرعي أو يكون قاضيًا إن شاء الله أو يكون باحثًا حتى في القضاء الشرعي.

وتكلّمنا أيضًا عن تعريف القضاء شرعًا، وقلنا إنه «فصل الخصومات وقطع المنازعات». وتكلّمنا عن بعض الأشياء الأخرى تُراجع في الدرس الثاني.

واليوم إن شاء الله سنتكلّم عن الحكمة من القضاء، وسنلقي الضوء اليوم إن شاء الله على رسالة جامعة في علم القضاء وأدب القضاء وهي رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لأبي موسى الأشعري -رضي الله عنه-. ونتكلّم أيضًا عن حكم القضاء وحكم طلب القضاء أصلًا، ونتكلّم طبعًا عمّن يعيّن القاضي، وهل يجوز لأهل بلد ما أو قرية أو مكان ما أن يعيّنوا قاضيًا إذا خلا الزمان من الإمام أو من الوالي الشرعي؟ وأيضًا هناك مسألة سنتكلم عنها وهي مسألة رزق القاضي وأجرة القاضي، وكيف يتحصّل رزقه. ونتكلّم أيضًا عن شروط القاضي التي ذكرها العلماء سواء الشروط العامة التي ينبغي على كل قاضي أن تكون متوفرة فيه. وهناك شروط كثيرة مكمّلة، أو شروط تكميلية تزيينية.

وأيضًا نتكلّم عن مسألة «عزل القاضي» من يعزل القاضي، والقاضي هل يجوز أن يقيل نفسه، يقدّم استقالته يعني من القضاء؟ هذه هي المسائل التي سندندن حولها في هذا اليوم إن شاء الله.

حكمة القضاء:

لكن نبدأ الآن بحكمة القضاء التي ذكرها ابن فرحون في (تبصرة الحكام): فأما حكمته فرفع التهارج وردّ التواثب وقمع الظالم ونصر المظلوم وقطع الخصومات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر«.

هذه كلمات جامعة في حكمة القضاء. ورفع التهارج المقصود به فتنة الاختلاط والقتل، أي أن الناس يتهارجون ويختلطون بعضهم ببعض فيقتلون فتحدث فتنة القتل. وردّ التواثب وهو دفع وقوع التواثب من بعض الناس أن يثب بعضهم على بعض فيتدافعون ويقفزون أو يثبون على بعضهم، فلو لم يكن سيحدث تشاجر ويحدث خلاف. وقمع الظالم فالقاضي هو الذي يقمع الظالم وهو الذي ينصر المظلوم، ويقطع الخصومة؛ فالقاضي أو الحاكم يحسم الخلاف. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هذه كلمات جامعة ذكرها ابن فرحون في تبصرة الحكّام.

والآن سنأتي إلى الرسالة الشهيرة وهي الرسالة الجامعة التي اعتنى بها علماء الأمة منذ عصر الصحابة إلى وقتنا الحالي وهي الرسالة الشهيرة برسالة خطاب عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– لأبي موسى الأشعري عندما عيّنه قاضيًا. هذه الرسالة ذكر المبرّد عندما استعرضها يقول في كتابه (الكامل): هي التي جمع فيها –أي عمر رضي الله عنه– جُملَ الأحكام واختصرها بأجود الكلام وجعل الناس بعده يتخذونها إمامًا، ولا يجد محق عنها معدلًا، ولا ظالم من حدودها محيصًا». هذه الرسالة الجامعة وذكرها أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية في (منهاج السنة النبوية) واعتبرها من الرسائل المشهورة، وذكر البيهقي أيضًا لأن هذه الرسالة وردت في سنن الدارقطني وسنن البيهقي وأيضًا عند أبي داود وعند معظم العلماء في السنن وغيرهم الذين رووها في سننهم.

وهي رسالة شهيرة جدًا، لكن رغم شهرتها وكتب الأدب حتى الجاحظ في (البيان والتبيين) ذكرها وبيّن جمالها مثلما فعل أيضًا المبرّد في كتابه (الكامل) أيضًا في كتاب الأدب واللغة. وأيضًا البيهقي اعتبرها من الأشياء التي تُستخرج منها الأحكام العظيمة. والإمام البلقيني أيضًا تكلّم في محاسن الاصطلاح وذكرها أيضًا. وفي كل الكتب و(عارضة الأحوذي) وغيرها هذه الرسالة الشهيرة، ولكن رغم شهرتها ورغم اعتناء العلماء بها، ويكاد يكون أول

من ذكرها الخصّاف في أدب القاضي، وشرحها ابن مازة البخاري أيضًا في شرح كتاب (أدب القاضي) للخصّاف، وقلنا لكم الخصّاف توفي سنة ٢٦١هـ، وابن مازة البخاري الصدر الشهيد العالم حسام الدين وفي سنة ٥٣٦هـ شرح قطعة كبيرة منها ولكن كان شرحًا مبسطًا سهلًا، يعني الكلمة ومعناها. ومنهم من شرح غريب الكلمات فيها. وشرحها بالتفصيل ابن القيم ويكاد يكون كتاب (إعلام الموقعّين) للحافظ العلامة المحقق ابن القيم يكاد يكون كتابه هذا شرحًا لرسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري.

من الذي طعن في هذه الرسالة؟ طعن في هذه الرسالة للأسف الشديد هؤلاء المستشرقون؛ طعن فيها جولد تسيهر[1] وطعن فيها مرجليوث[2] وطعن فيها كل هؤلاء المستشرقون الحاقدون، ولكن من الذي سرّب لهم هذا؟ للأسف الشديد هو الإمام الظاهري ابن حزم ذكرها في (المحلّى)، وابن حزم ردّ عليه ابن حجر وغيره وعلماء كثر وبيّنوا وجه الطعن الذي طعن به في هذه الرسالة.

ابن حزم طعن في الرسالة من باب التعصّب لأنه ينفي القياس والرسالة فيها أن عمر -رضي الله عنه- يطلب من القاضي أن يقيس الأمور وستسمعون ذلك، لأن هذه الرسالة تنسف كلام ابن حزم، فإذًا كيف ابن حزم سيسلّم لها؟ ولذلك ابن حزم طعن كعادته وأخذها منه الحاقدون على الإسلام. رغم أن الرسالة أصلًا هي عبارة عن أحاديث للرسول -صلى الله عليه وسلم- اختصرها سيدنا عمر بن الخطاب وآداب معيّنة استخلصها من القرآن ومن معاشرته ومعايشته لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولأبي بكر؛ فهي هذه خلاصة ونوع من أنواع النصيحة أو الطلب أو رسالة ينصح بها بهذه الآداب، وقلنا لكم «الآداب» يعني الأخلاق من الأدْب: الأخلاق الحميدة التي ينبغي على القاضي أن تتوافر فيه.

هذه الرسالة طبعًا علماء كثر من المعاصرين ردّوا عليها، وهناك من ألّف رسائل علمية في الرّد عليها وتفنيدها، والشيخ جمال الدين القاسمي ردّ عليها قديمًا، وابنه الدكتور ظافر القاسمي -رحمة الله عليهم جميعًا- ردّ عليها في (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي) وردّ عليها بالتفصيل، وعلماء كثر منهم الشيخ أحمد شاكر وغيره،

---

[1] إجناتس جولدتسيهر مستشرق يهودي مجري. يعتبر على نطاق واسع بين مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. تلقى تعليمه في جامعة بودابست، برلين، لايدن بدعم وزير الثقافة هنغاري. أصبح جامعيا في بودابست في عام ١٨٧٢. ويكيبيديا.

[2] ديڤيد صمويل مارگُليوث، مرجليوث، ديفيد صأمويل David Samuel Margoliouth كان مستشرقاً ولفترة قصيرة عمل قساً في كنيسة إنجلترا. كان أستاذ لودي لتدريس اللغة العربية في جامعة أكسفورد من ١٨٨٩ إلى ١٩٣٧. ويكيبيديا.

كل هؤلاء ردّوا على هذا الكلام، لكن للأسف ابن عرنوس وغيره من نقّاد الشرع المصري صار على منهج هؤلاء المشكّكين.

لكن في الجميع هذه رسالة مستفيضة وذكرها وصحّحها جمع كبير من الحفّاظ والأسماء لو ظللت أحكي لكم الأسماء والعلماء الذين ردّوا وفنّدوا على هذه عدد من أكابر علماء الأمة، أما هؤلاء هي المشكلة الوحيد هو ابن حزم للأسف الشديد كما تعلمون له مخالفات غريبة هكذا مثل موضوع الأغاني وآلات الطرب وهذه الأشياء.

نأتي إلى الرسالة.

إذًا الرسالة في مجموعها صحيحها، وهي عبارة عن كتاب أصلًا، وسبب الطعن أن ابن أبي بردة كان عنده كتاب وقرأه مناولة، هذا الكتاب أخذه من أبيه، ورغم ذلك فهناك روايات أخرى تصل إلى غير ابن أبي بردة الذي أبوه هو أبو موسى الأشعري.

نبدأ الآن إن شاء الله وانتبهوا جيدًا، هذا كلام من فصيح اللغة، كأنه خرج من مشكاة النبوة، هذا من كلام عمر -رضي الله عنه- الذي تعلّم في بيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وصحب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وكان فصيحًا بليغًا فجمع هذه الكلمات وأوجزها فصارت أُنْمُوذَجًا للقضاة، ولا يكاد من يعمل بالقضاء إلا من يأخذ سواء في القديم أو الحديث إلا ويجعل هذه الوصية أو هذا الخطاب لعمر -رضي الله عنه- يجعله نبراسًا له أمامه وهو يحكم بين الناس.

يقول: كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري:

أما بعد:

إنَّ القضاء فريضة مُحكمة، وسُنة مُتَّبعة، فافْهَم إذا أُدلِي إليك بحجَّة، وانْفُذِ الحقَّ إذا وَضَح؛ فإنه لا يَنفع تكلُّمٌ بحقٍّ لا نفاذَ له. وآسِ بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك؛ حتى لا يَيْأس الضعيف من عدلك، ولا يَطمع الشريف في حَيْفك.

البيِّنة على مَن ادَّعى، واليمين على مَن أنكَر، والصُّلح جائزٌ بين المسلمين، إلاَّ صلحًا أحلَّ حرامًا، أو حرَّم حلالاً.

لا يَمنعنَّك قضاءٌ قضيتَه راجَعت فيه نفسَك، وهُدِيتَ فيه لرُشدك أن تُراجعَ الحقَّ؛ فإن الحقَّ قديمٌ، ومراجعة الحق خيرٌ من التمادي في الباطل.

الفَهمَ الفَهمَ فيما تخلَّج في صدرك مما لَم يَبلغك في الكتاب أو السُّنة، اعْرِف الأمثال والأشباه، ثم قِس الأمور عند ذلك، فاعْمد إلى أحبِّها عند الله وأشبهها بالحقِّ فيما ترى، واجعل للمدّعي أمدًا ينتهي إليه؛ فإن أحضر بينةً أخذ بحقّه، وإلا وجَّهت القضاء عليه، فإن ذلك أجْلَى للعَمى، وأبلغ في العُذر.

المسلمون عدولٌ، بعضُهم على بعض، إلاَّ مجلودًا في حَدٍّ، أو مُجَرَّبًا في شهادة زورٍ، أو ظنينًا في ولاءٍ أو قرابة.

إنّ الله تعالى تولَّى منكم السرائرَ، ودرَأ عنكم بالبيِّنات. ثم وإيّاك والقلق، والضَّجر، والتأذِّي بالنَّاس، والتنكُّر للخصوم في مواطن الحقِّ، التي يُوجِب الله بها الأجر، ويُحسن بها الذُّخر، فإنه مَن يُصلح نيَّته فيما بينه وبين الله ولو على نفسه يَكْفه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزيّن للنّاس بما يعلم الله منه غير ذلك يُشِنْه الله؛ فما ظنّك بثواب غير الله -عزَّ وجلَّ- في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك».

وهكذا انتهت الرسالة كما رواها الدارقطني في سننه، والبيهقي في أدب القاضي، وشرحها ابن القيم في (إعلام الموقّعين) بالتفصيل، ومن قبله العلماء؛ علماء اللغة، وعلماء البيان، والقضاة سواء في مشارق الأرض ومغاربها، سواء في المشرق الإسلامي أو في المغرب الإسلامي أو في الأندلس، كلهم جعلوها نبراسًا، وقنديلًا يستضيئون به طريقة الحكم وطريقة التقاضي.

الرسالة طبعًا مشروحة لو ظللنا نشرحها تخيّلوا كأننا نشرح كتاب (إعلام الموقّعين) ولكن هذه موجودة، لكن أردت أن أستأنس بها عندما نتكلّم اليوم في آداب القاضي؛ فكيف تتكلم في آداب القضاء، أو آداب القاضي، وتغفل هذه الرسالة العظيمة: «إنَّ القضاء فريضة مُحكمة، وسُنة مُتَّبعة».

و«فريضة محكمة» بمعنى محكم من القرآن يعني القاضي لما يحكم أو الحاكم يحكم إما بحكم محكم لا يقبل النسخ، هذه الحدود، وهذه المسائل المنصوصة في الشرع فهي محكمة، أو سنة متبعة طبقًا لما ورد عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من أحكام فهو يحكم بها، فهذه وسنة متبعة.

ولاحظوا في المسألة التي أتعبت ابن حزم وجعلته يطعن في الرسالة عندما قال له: «الفَهمَ الفَهمَ فيما تخلَّج في صدرك مما لَم يَبلغك في الكتاب أو السُّنة، **اعْرِف الأمثال والأشباه، ثم قِس الأمور عند ذلك**». هنا ابن حزم لو

أقرّ بالرسالة لنسف قضية القياس وهو ينفي القياس أصلًا؛ فإذًا لا بد أن يبحث عن أي شيء فطعن في بعض الرواة، والعلماء طبعًا بيّنوا وقووا هذه الرواية وحسّنوها وصارت كأنها متواترة معنويًا في التاريخ الإسلامي وفي القضاء وفي الشريعة، لا تجد هؤلاء العلماء الذين طعنوا فيها إلا ابن حزم للأسف الشديد.

ولا يوجد فيها شيء حتى يحتاج إلى طعن! نفس هذا الكلام سنجده في السنة، ونجده كلامًا للرسول -صلى الله عليه وسلم- عندما يقول: (البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر) كل هذا مقتبس من الأحاديث النبوية، وإن شاء الله نحاول أن نركّز فيها.

الفرار من القضاء:

الآن هناك مسألة «الفرار من القضاء» يذكرها العلماء دائمًا. وهناك حديث معروف ومشهور في الفرار من القضاء، ذكره أبو داود في كتاب الأقضية في باب طلب القضاء عندما قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (من جُعل قاضيًا بين الناس فقد ذُبح بغير سكّين).

هذا الحديث يحتجّ به العلماء الذين لا يقبلون القضاء، يفرّون، يقول لك «كأنه ذُبح بغير سكين» يعني قتيل القضاء، فيهرب من القضاء وإن كان عالما في ذلك.

وبعض الناس فهم هذا الحديث فهمًا خاطئًا وظنّوا أن هذا الحديث حجة على الفرار من القضاء، رغم أن العلماء تكلّموا في هذا الأمر بطريقة تختلف عما قاله هؤلاء الذين يستندون إليه.

انظر إلى كلام ابن فرحون مثلًا عندما يتكلّم عن هذا الحديث، يقول في (التبصرة): وأما قوله -صلى الله عليه وسلم-: (من ولي القضاء فقد ذُبح بغير سكين) فقد أورده أكثر الناس في معرض التحذير من القضاء، وقال بعض أهل العلم هذا دليل على شرف القضاء وعظيم منزلته، وأما المتولّي له مجاهد لنفسه وهواه، وهو دليل على فضيلة من قضى بالحق؛ إذ جعله ذبيح الحق امتحانًا، لتعظم له المثوبة امتنانًا؛ فالقاضي لما استسلم لحكم الله وصبر على مخالفة الأقارب والأباعد في خصوماتهم فلم تأخذه في الله تعالى لومة لائم حتى قادهم إلى مرّ الحق، وكلمة العدل، وكفتهم -يعني صرفهم ومنعهم- عن دواعي الهوى والعناد؛ جُعل بيح الحق لله، وبلغ به -أي بلغ القضاء به- حال الشهداء الذين لهم الجنة. وقد ولّى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل ومعقل بن يسار -رضي الله عنهم- القضاء؛ فنعم الذابح ونعم المذبوح. فالتحذير الوارد من الشرع إنما

هو عن الظلم لا عن القضاء، فإن الجور في الأحكام واتباع الهوى فيه من أعظم الذنوب وأكبر الكبائر. قال تعالى: {وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا}».

انتهى كلام ابن فرحون المالكي، ولكن نجد ابن الشِّحْنَة في (لسان الحكام) – وابن الشِّحْنَة هذا عالم كبير، توفي سنة ٨٨٢هـ، واسمه أحمد بن محمد أبو الوليد لسان الدين ابن الشِّحْنَة الثقفي الحلبي، أصله من حلب، وهو يقول إن أصله حنفي–: قال –صلى الله عليه وسلم–: (من جُعل على القضاء فكأنما ذُبح بغير سكين) إنما شُبّه بهذا لأن السكّين تعمل في الظاهر والباطن، أما القتل بغير سكّين فهو القتل بطريق الخنق والغمّ وأنه يؤثّر في الباطن دون الظاهر، والقضاء كذلك لا يؤثّر في الظاهر؛ لأن ظاهره جاه وحشمة، لكن يؤثّر في الباطن؛ فإنه سببُ الهلاك فشُبّه به».

ثم ساق بعد ذلك حديث (القضاة ثلاثة: قاضينا في النار وقاض في الجنة) الحديث، ثم قال: «ومعنى ذلك كله التحذير عن طلب القضاء والدخول فيه، إلّا أنه قد دخل في القضاء قوم صالحون واجتنبه قوم صالحون، هذا كله إذا كان في البلدة قوم يصلحون للقضاء، أما إذا لم يكن من يصلح للقضاء فإنّه يدخل، وإذا كان في البلدة قوم يصلحون فإذا امتنع واحد منهم لا يأثم وإذا لم يكن وامتنع يأثم، ولو كان في البلدة قوم يصلحون فامتنعوا جميعًا، وكان السلطان لا يسمع الخصومات بنفسه يأثمون؛ لأنه تضييع لأحكام الله تعالى».

طبعًا نحن سنشرح هذا الكلام بعد ذلك بالتفصيل، أنا أردت فقط إيراد تعليقات بعض العلماء عن هذا، معظم العلماء علّقوا على هذا الحديث، لا يكاد كتاب من كتب القضاء إلا ويتكلّم في هذا الموضوع «فقد ذُبح بغير سكّين».

إذًا الخلاصة أن هذا التحذير هو في مسألة قضاة الظلم وقضاة الجور.

حكم طلب القضاء:

نأتي إلى مسألة «حكم طلب القضاء»، قلنا لكم أصل القضاء فرض كفاية كما قال العلماء، وفرض الكفاية يعني إذا قام به البعض يسقط عن الباقين.

لكن حكمه من الناحية الشرعية له نفس الترتيب الذي ذكره العلماء؛ مثلًا ابن فرحون يتكلّم يقول: وطلب القضاء ينقسم إلى خمسة أقسام: واجب، ومباح، ومستحب، ومكروه، وحرام«. يعني واحد يطلب القضاء، فهو

قد يكون واجبًا في حقه، وقد يكون مباحًا له، وقد يكون مستحبًا له، وقد يكون مكروهًا، وقد يكون حرامًا عليه. واحد يطلب القضاء يعني يطلب أن يعمل قاضيًا.

متى يكون القضاء واجبًا؟ يعني يتعيّن عليه أن يكون قاضيًا؟ قال ابن فرحون: الوجه الأول: إذا كان من أهل الاجتهاد أو من أهل العلم والعدالة ولا يكون هناك قاض، أو يكون ولكن لا تحلّ ولايته، أو ليس في البلد من يصلح للقضاء غيره، أو لكونه إن لم يل القضاء وليه من لا تحلّ ولايته، وكذلك إن كان القضاء بيد من لا يحلّ بقاؤه عليه ولا سبيل إلى عزله إلّا بتصدّي هذا إلى الولاية؛ فيتعيّن عليه التصدّي لذلك والسعي فيه، إذا قصد بطلبه -يعني الذي يطلب القضاء هذا- حفظ الحقوق وجريان الأحكام على وفق الشرع؛ لأن في تحصيله القيام بفرض الكفاية».

يعني بلد خالية من القاضي، أو وُجد من لا يصلح، ولا يحل له أصلًا أن يكون قاضيًا أو في الولاية؛ هنا من كان من أهل العلم والاجتهاد ومتوافر فيه الشروط التي سنتكلّم عنها فيما بعد إن شاء الله أنه يتعيّن عليه أن يطلب هو القضاء، لأنه لا يوجد أعلم منه في هذا وهو يعلم من نفسه بذلك وهو من أهل الاجتهاد؛ فهنا يتعيّن عليه طلب القضاء.

شبهة هروب الإمام أبي حنيفة من القضاء:

ولذلك أنا إن شاء الله سأشرح لكم بالتفصيل عن شبهة أو سؤال من أحد الإخوة في البحرين سألني عن موضوع الإمام أبي حنيفة لما طُلب للقضاء رفض وضُرب، ضربه ابن هبيرة، وهذا الكلام أيضًا في أيام أبي جعفر المنصور. هذا السؤال لماذا يهرب الإمام أبو حنيفة أو غير الإمام أبو حنيفة من القضاء؟

الناس تظنّ أنه لما طلبه أبو جعفر المنصور على القضاء في الدولة العبّاسية طلبه ولا يوجد في بغداد، ولا في أرض الخلافة، ولا في أرض الإسلام إلا أبو حنيفة، فكيف يرفض. نحن نقول أبو حنيفة لو يعلم أن الزمان خلا من أي قاض وأنه يتعيّن عليه القضاء لأجاب؛ لأن أبا حنيفة أصلًا لم يكن يكفر الدولة العباسية كما يظن الناس، لم يكن يكفّر لا أبا جعفر المنصور ولا أخاه أبا العباس السفاح، ولم يكفر حتى في أيام هشام بن عبد الملك. وهو من أيام عمر بن عبد العزيز من سنة ١٠١ لأن أبا حنيفة وُلد سنة ٨٠ هـ، لما كان عنده عشرين سنة تقريبًا كان في أيام خلافة عمر بن عبد العزيز.

حتى يفهم الناس كيف كانت المسألة، كان هناك سادة وعلماء أعلم من أبي حنيفة في ذلك الزمان حتى. يعني انظروا إلى سوار بن عبد الله، وابن أبي ليلى، كل هؤلاء كانوا أقرانًا وأعلم من أبي حنيفة نفسه، وهناك من القضاة الذين كان معظمهم من أبناء الصحابة في الأساس، وكانوا من العلم بمكان، لكن لم يكن لهم أتباع فيما بعد. الأتباع هم الذين ضخّموا في المسألة.

وسأستعرض لكم إن شاء الله بالتفصيل فترة الإمام أبي حنيفة، وسنحسبها من بعد ١٥ سنة ميلاده، قل من عشرين سنة عندما كان يُعين للقضاء مثلًا، من هم القضاة الذين كانوا في زمن أبي حنيفة منذ أن بلغ إلى أن توفي سنة ١٥٠هـ يعني في أيام أبي جعفر المنصور أيضًا. سنستعرض لكم لتوازنوا، لأن المسألة كانت كما قال ابن الشحنة وغيره: قوم صالحون كانوا يفرون منه، وقوم صالحون كانوا يقبلونه. لكن هل أبو حنيفة كان يدور في خلده أنه كان يتعيّن عليه القضاء وهو هرب؟

في هذه الحالة يأثم لو كان متعيّنًا عليه، لكن هو يعلم أن الأمة فيها من القضاة والعلماء والمشايخ. أرجو أن يقوم الشباب بعمل توازنات تاريخية، لا يظن أن التاريخ كان مختزلًا في شخصية الإمام والمذهب المشهور الذي نتكلم عنه، هم كان لهم أقرانًا، وعلماء فحول في زمانهم أيضًا. حتى لا يظن أن العلم كان قاصرًا مثلًا على الإمام أحمد، أو العلم كان قاصرًا على الإمام مالك أو الإمام أبي حنيفة أو الإمام الشافعي، بل الأمة كانت ما شاء الله ذاخرة ومملوءة. ولكن هؤلاء تميّزوا ورفع الله ذكرهم، والله –سبحانه وتعالى– بارك لهم، ولهم أتباع نشروا مذهبهم، وإلا الليث بن سعد كما تعلمون لا يوجد له مذهب حتى لا يوجد أحد من تلامذته رغم أنه كان أعلم من الإمام مالك بشهادة المؤرّخين وشهادة علماء كبار في زمانهم.

إن شاء الله نرجع إلى هذه المسألة بالتفصيل، ولن أجعلها سؤالًا خارج الدورة، بل سأجعلها في الدورة لأنها مهمة.

إذًا القضاء يكون واجبًا إذا كان الرجل من أهل الاجتهاد وأهل العلم والعدالة ولا يكون هناك قاضي، أو يكون ولكن لا تحلّ ولايته؛ ففي هذه الحالة يتعيّن عليه.

ومتى يكون مباحًا؟ يعني تفعله أو لا تفعله؟ قال العلماء أن يكون فقيرًا وله عيال فيجوز له السعي في تحصيله لسدّ خلّته، وكذلك إن كان يقصد به دفع ضررٍ عن نفسه فيُباح له أيضًا. ويقول ابن فرحون: «والوجه الأول نقله

المازري، ونقل الثاني في الوجه المستحب». يعني الوجه الأول إذا كان له عيال وفقير ويشعر أن شغله في القضاء سيغنيه، فهذا مباح له أن يفعل ذلك.

أو إذا كان يدفع عن نفسه ضررًا فيُباح له أن يذهب إلى القضاء. أو الوجه الثالث إذا كان هناك عالم خفي علمه عن الناس فأراد الإمام أن يشهره بولاية القضاء، ليعلم الجاهل ويفتي المسترشد، أو كان هناك خامل الذكر لا يعرفه الإمام ولا الناس. يعني واحد كان خامل الذكر ولكنه عالم كبير، فهنا في هذه الحالة ممكن يُباح أن يذهب إلى هذا وبعضهم قال بل يُستحب.

إذًا الوجه الثالث يصل إلى الاستحباب، إذا كان هناك عالم خفي يُستحب لمن يتعين عليه ولكنه يرى أنه أنهض به وأنفع للمسلمين من آخر فهنا يُستحب له أن يتقدم.

أما الذي يُكره له ذلك: أن يكون سعيه في طلب القضاء لتحصيل الجاه والاستعلاء على الناس. هو يريد أن يُقال له قاضي، ويكون له حيثية في عائلته وفي حيه ويكون له مكانة بين الناس، فهذا مكروه له. «فهذا يُكره له السعي» يعني واحد مثل هذا يُكره له أن يسعى في طلب القضاء؛ لأن الأعمال بالنيات، والقاضي شيء شريف وعظم عند الناس فهو يريد أن يبيّن للناس أنه صاحب جاه ويستعلي بهذا المنصب لأنه منصب شريف ورفيع في الشريعة فيستعلي به على الناس، فهذا يُكره له ذلك.

وابن فرحون يقول: «ولو قيل إنه يحرم كان وجهه ظاهرا» لأن نيته الاستعلاء فيحرم عليه ذلك. وابن فرحون يستدلّ بقول الله تعالى: {تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ}. هو يرى أن الوجه هذا الذي على سبيل الاستعلاء حرام في حد ذاته.

«ويُكره أيضًا إذا كان غنيًا عن أخذ الرزق على القضاء وكان مشهورا لا يحتاج أن يشهر نفسه وعلمه بالقضاء». يعني هو غني ومستعفف ولا يريد أي شيء فهنا يُكره له أن يفعل ذلك.

وابن فرحون يقول هذه المسألة يمكن أن نلحقها بقسم المباح، أي إذا كان غنيًا عن أخذ الرزق على القضاء، لكنه كان على علم ومن أهل الاجتهاد وغير ذلك فهذا مباح له وليس مكروهًا يعني.

الوجه الخامس وهو حرام، أن يسعى في طلب القضاء وهو جاهل ليس له أهلية القضاء، أو يسعى فيه وهو من أهل العلم لكنه متلبس بما يوجب فسقه، أو كان قصده بالولاية الانتقام من أعدائه أو قبول الرشا -الرشاوى

يعني- من الخصوم وما أشبه ذلك من المقاصد، فهذا يحرم عليه السعي في القضاء». واحد يريد أن يكون قاضيًا وهو جاهل، ليس عنده أي علم، ولكن من طلب الجاه، أو يكون عنده علم ولكن يريد أن يكون قاضيًا لينتقم من خصومه، آه لو صرت قاضيًا سأحكم عليهم وسأستدعيهم للقضاء وسأؤدبهم وأفعل بهم الأفاعيل، فهو سيستغل منصب القضاء في تأديب الخصوم، والتشهير بهم والانتقام منهم، أو عندما يكون قاضيًا يأخذ مالًا عن طريق بعض القضايا فهو مرتشي يعني، هذا كله حرام لا يجوز لهذا القاضي أن يلي القضاء.

إذًا طلب القضاء يكون واجبًا، والواجب هنا يعني فرض ومتعين عليه، لأننا قلنا فرض كفاية ولكن هو متعين عليه هو، إذا كانت البلد خلت من قاض أو يكون ولكن لا تحل ولايته، وهذا ذكرناه. إذًا واجب، ومباح، ومستحب، ومكروه، وحرام، كما ذكر ابن فرحون.

حكم القضاء نفسه:

هذا في طلب القضاء، واحد يطلب القضاء، وهي نفس القصة لحكم القضاء نفسه، يعني أنت الذي تطلب وتسعى للقضاء لكن لو أنت الذي طُلبت؟ يعني الإمام طلبك للقضاء؟ هي نفسها ولكن نقولها بطريقة أخرى. إذا أنا كشخص اسمي زيد أو علي أو محمد أطلب القضاء، هنا قد يكون واجبًا أو مباحًا أو مستحبًا أو مكروهًا أو حرامًا، أما أن الإمام أو السلطان أو الولي أو الأمير يطلبني للقضاء؟ نفس الموضوع، سيكون أحيانًا واجبًا، ويكون مندوبًا، ويكون حرامًا، وتكون الكراهة والإباحة، نفس الترتيب.

يعني الإمام طلبك للقضاء ولا يوجد أحد في البلد إلا أنت، أو الوالي، أو في القرية، على حسب الحجم؛ فإذًا في هذه الحالة حرام عليك أصلًا إذا كنت من أهل العلم ومن أهل الاختصاص ومتوافر فيك هذه الشروط والإمام طلبك يتعيّن عليك هنا؛ لأن الأحكام ستضيع، وخاصة أنه كان قديمًا ممكن الحاكم نفسه الوالي يقضي بين الناس، لكن غالبًا الحكام لا يقضون بين الناس؛ فإذا لم يكن يقضي بين الناس يتعيّن عليك أنت أن تقبل إذا طُلبت لذلك.

بل إن الإمام الشافعي في رواية عنه لأنهم يقولون هل يجوز أن يضربه على القبول؟ قالوا هناك رأيان: رأي يقول يجوز إجباره، ورأي يقول لا يجوز إجباره يعني ضربه على القضاء، ولكن بعضهم يقول في هذه الحالة يُجبر على القضاء ويجوز ضربه! لأن الأحكام ستضيع، والأمة ستضيع؛ دماء، وقصاص، وحدود، ونزاعات بين الناس؛ إذًا

يتعيّن ويجبره الحاكم على القبول لأنه لا يوجد أحد أصلح منه، لا يوجد غيره، إذًا يتعيّن عليه. هذا هو الوجوب، الوجوب هنا يعني الفرض، يعني سيأثم.

أيضًا الندب كما قلنا مندوب له أن يقبل، مستحب له أن يقبل منصب القضاء لتحقيق مصالح الناس. والندب هذا له درجة، قد يصل إلى الوجوب أيضًا إذا كان هذا الرجل فيه نفع للمسلمين، وأن القضاة الآن أو القاضي الذي سبقه أو القاضي الموجود من أهل الجهل أو مفسد أو من أهل العلم لكنه فاسق أو مخروم المروءة وعنده أشياء مرتشي أو يتكلّم الناس فيه ويشكون منه كثيرًا بسبب ظلمه؛ فهنا المندوب بالنسبة له يصل إلى الوجوب والحرمة طبعًا ستنطبق.

لو بطانة الأمير مثلًا أو المستشارون قالوا للقاضي أو للإمام أو للسلطان هناك رجل فقيه جيد فاطلبه للقضاء وعينه للقضاء، فطلبه للقضاء، وهذا الرجل يعرف من نفسه أنه أهل جهل، هو جاهل وعاجز، ففي هذه الحالة حرام عليه أن يقبل؛ لأن الإمام لا يعرف أنه جاهل، أو ربما المعلومات التي وصلت إلى الإمام أو السلطان ليست كافية، أو حصل تدليس أو كذب، فهنا في هذه الحالة الذي علم من نفسه العجز أو أنه ليس من أهل العلم وأنه ضعيف وصاحب هوى وغير ذلك فإنه لا يجوز له أن يقبل هذا القضاء لأنه حرام عليه.

الكراهة كما نقول هذا بالنسبة لمن كان هناك من هو أصلح منه وموجود، والقاضي عرض عليه، هنا يُكره له لأن هناك من هو أصلح وأفضل منه وهو يعلم، ممكن يرشحّه، يقول يا سلطان هناك رجل لا تعرفه هذا الرجل عنده من العلم وأنا أرشحه. وهذا كان يحدث في تاريخ السلف، أنهم كانوا أحيانًا يرفضون ويقول الذي طُلب منه ذلك: هناك من هو أصلح مني فلان بن فلان، كما فعلوا مع سيدنا عمر بن عبد العزيز عندما استشار العلماء في ذلك الوقت وقال لهم عيّنوا لنا فاختاروا من هو أصلح للقضاء فجاء القضاة أنفسهم قالوا أصلح واحد لذلك إياس بن معاوية، والله لا نعلم أحدًا أعلم من إياس بن معاوية.

وإياس بن معاوية كان أيام أبو حنيفة أيضًا، وهو شيء من النجوم والكواكب في القضاء الإسلامي وتاريخ الإسلام من الذكاء والفطنة والعلم، هذا كأنه صاحب مذهب لوحده وهكذا. وأين شريح، وشريك بن عبد الله، وابن شبرمة، وكل هؤلاء؟ حتى لا يظن الناس أن أبا حنيفة لوحده، لكن القضية كانت علماء كثر، وتاريخ الأمة بفضل الله عميم وفضفاض، مملوء بهذه الكنوز.

إذًا آخر شيء الإباحة، إذا كان السلطان أو الإمام أو الأمير أو الحاكم طلب الرجل للقضاء وهو رجل فقير أو يريد أن يغني نفسه ومثل هذا الموضوع، فممكن يقبل القضاء في هذه الحالة ويكون مباحًا له.

إذًا في جميع الأحوال هذا هو حكم القضاء وحكم طلب القضاء. طلب القضاء أن تطلبه أنت أو تُطلب أنت للقضاء في الحالتين واحدة، الوجوب، والمباح، والمستحب، والمكروه، والحرام.

مسألة خلو الزمان من إمام:

هناك مسألة أنا أشرت إليها من قبل وهي مسألة خلو الزمان كما ذكرها الإمام السمناني في (روضة القضاة) عندما تكلّم عن خلو الزمان من الإمام ومن وجود خليفة، ومن وجود سلطان، وقلنا لكم كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره. والسمناني توفي سنة ٤٩٩هـ كما قلنا لكم من قبل، وبيّنا أنه قال لو خلا الزمان من إمام ففي هذه الحالة يجوز للناس أن يولّوا فيما بينهم ويختاروا من هو أمثل لهم، وهذا ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية فيما بعد، قال يُولّى الأمثل فالأمثل.

مثل زماننا هذا، لا توجد هذه الشروط الصارمة التي سنتكلم عنها في موضوع شروط القاضي، لا تستطيع أن تطبقها في زماننا هذا بهذه المسألة؛ لذلك خفّت هذه الشروط من القرن الأول والثاني والثالث والرابع، كلما يأتي قرن تخفّ؛ لبعد الناس عن الشريعة ويصير الناس مقلّدة فيما بعد.

الآن العملية كما ترون لا تكاد أن تجد من تتوافر فيه هذه الشروط، إذًا نطبّق كلام الإمام السمناني في روضة القضاة عندما تكلّم في مسألة خلو الزمان، وأيضًا كلام شيخ الإسلام ابن تيمية لما ذكر أيضًا في موضوع يولى الأمثل فالأمثل في القضاء. القرية كلها فسّاق، أقلّهم شرًا، يعني أقلّهم فسقًا، وإلا فهناك دماء وأشياء كثيرة في الشريعة والناس سيقتلون بعضهم البعض وتكون غابة وفوضى؛ فإذًا يولّى في هذه الحالة الأمثل فالأمثل. يعني أعلم واحد فيهم، أقلّهم شرًا، وهذا الكلام كما قلت لكم قاله القرافي وغيره، وهو ينطبق على حالتنا، أننا نختار في أماكن معينة لا يوجد إمام بالمعنى وحتى لا يوجد هؤلاء الذين تتوافر فيهم، فنختار الأمثل فالأمثل، نرى بعض طلبة العلم والذين يتوافر فيهم العلوم.

ولكن ليست المسألة أن كل من هبّ ودبّ يكون إمامًا للناس. واحد حافظ القرآن يصلي بالناس، ما شاء الله أنت تصلي بالناس تعال اقض، قد يوجد من هو ليس حافظًا للقرآن كاملًا وهو أعلم. قضية الإمامة الآن عكس قديمًا؛ ولذلك فتنة القرّاء لماذا سُميت بالقرّاء؟ كانوا حفظة لكتاب الله، يعني علماء.

ولكن في زماننا العملية صارت صعبة؛ قد يكون قارئًا للقرآن كما تعلمون الناس الصيّيتة والحافظين للقرآن كله ما شاء الله ولكن منهم الجيد وغير الجيد، وأكثر منافقي أمتي قرّاؤها! إذًا ممكن يكون الشخص ليس حافظًا ولكن عنده الشروط، يعرف مواطن الإجماع، وعنده الشروط التي سأتكلم فيها من العلم الشرعي، فهنا يكون أولى في هذه الحالة، ويتعلّم ويكون عنده هذه المكتبة التي ذكرتها لكم ويعلم قضاء من سبقه وقضاء من بعده ويقرأ في النوازل، ويقرأ فتاوى العلماء.

وهناك فتاوى للشيخ محمد بن إبراهيم لها علاقة بالقضاء، لأنه كانت تُرفع إليه الأحكام، ممكن يستفيد بها من يتعامل في القضاء من ناحية القضاء الشرعي. ودعك من بناء على المادة كذا والتدابير كذا، ادخل في لُبّ الأصل حتى تعرف كيف هو حكم في هذه القضية ونقضها أو أعادها للمحكمة مرة أخرى، هذه مسائل لا بد الإنسان يراجعها ويقرأ في الفتاوى وفقه النوازل.

من يعيّن القاضي؟

الآن وصلنا إلى قضية «من يعيّن القاضي»، يعيّن القاضي كما قلنا الخليفة أو من ينيبه. والذي يعيّن القاضي سواء الخليفة أو من ينيبه أو السلطان أو الأمير أو أن أهل البلد يعيّنون فيما بينهم قاضيًا؛ لأن القاضي لا بد أن يأخذ صفة الإلزام. يعني البلد فوضى، أهل القرية يجتمعون يعيّنون فيما بينهم مثلًا أميرًا، وهذا الأمير ممكن يتوافر فيه العلم يكون أميرًا وقاضيًا، وعندنا عمرو بن حزم وغيره هؤلاء كانوا في التاريخ يكون أميرًا وقاضيًا مثل سوار بن عبد الله وغيره، ممكن يكون أميرًا ويكون أيضًا قاضيًا في نفس الوقت.

أو أنه أمير يصلح للقوّة والشكيمة وسياسة الناس ولكن لا يصلح للقضاء فهنا يختارون قاضيًا، ولكن كيف يقيم الحدود والأشياء التي فيها دماء؟ إذا كانت له الغلبة والقوة، يعني يشكّل لجنة شعبية لجنة قوة، أنه عندما يطلب شخصًا للقضاء يأتي ويُؤتى به، مثل الشرطة هكذا، يعني الناس تنظّم نفسها فيما بينهم، هو صار مثل السلطان وله سلطة، يعني أهل البلد هم الذين عيّنوا فيما بينهم السلطة التي ستحمي القاضي.

القاضي الذي لا يجد حماية هو في هذه الحالة أقرب إلى وصف محكَّم مثل التحكيم، يعني طواعية، لكن إذا كان له حماية وسلطان وتُنفذ أحكامه، يعني لو حكم بالقصاص سُينفذ القصاص بالقوة، ويُنفذ الحد بالقوة، ويُجبر الخصم حتى في المداينات والأرض، والذي يعتدي على إنسان في الزرع والأشياء المدنية هذه، في هذه الحالة لو نُفذت أحكامه وبالقوة إذًا هو سلطان، هذا قاضي اسمه قاضي شرعي؛ لأن قضاءه يفصل بين الناس، ويحسم النزاع، ويفصل الخصومات، حتى ولو لم يكن هناك إمام ولا أمير ولا سلطان والناس اختاروا فيما بينهم هكذا، هذا ممكن ينطبق على زماننا وخاصة لا يوجد بلد في العالم الإسلامي يحكم بالشرع أصلًا.

رزق القاضي وأجرة القاضي:

هذه المسألة تكلّم فيها الإمام ابن قدامة في (المغني)، ورزق القاضي يعني الأجرة التي يأخذها القاضي. العلماء اختلفوا هل يجوز له أن يأخذ أجرة؟ أم لا يجوز؟ هنا ابن قدامة ذكر المسألة بالتفصيل في (المغني) وذكر الرأيين: الرأي الذي يجيز أخذ الأجرة والذي لا يجيز أخذ الأجرة؛ لأن هناك بعض العلماء لهم رأي يقول يُكره له، لأن أصل عمل القاضي عمل شرعي، لأنه يعمل شيئًا لله وتعبدًا له، فهو كأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، يعني أنت لما تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ستأخذ أجرًا على هذا؟! هم يقصدون هكذا.

وهل كان القاضي أيام الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأيام الصحابة كان يأخذ رزقًا من بيت المال؟

قال ابن قدامة يجوز للقاضي أخذ رزق ورخّص فيه شريح، وابن سيرين، والشافعي، وأكثر أهل العلم. وروي عن عمر -رضي الله عنه- أنه استعمل زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقًا، ورزق شريحًا في كل شهر مائة درهم، وبعث إلى الكوفة عمارًا، وعثمان بن حنيف، وابن مسعود، ورزقهم كل يوم شاة نصفها لعمار ونصفها لابن مسعود، يعني ثمنها. وكان ابن مسعود قاضيهم ومعلّمهم، وكتب إلى معاذ بن جبل وأبي عبيدة حين بعثهما إلى الشام أن انظرا رجالًا من صالحي من قبلكم فاستعملوهم على القضاء **وأوسعوا عليهم وارزقوهم واكفوهم من مال الله.**

قال أبو الخطاب يجوز له أخذ الرزق مع الحاجة، فأما مع عدمها فعلى وجهين، -يعني إذا كان محتاجًا يأخذ، وإذا لم يكن محتاجًا لا يأخذ-. وقال أصحاب الشافعي إن لم يكن متعينًا جاز له أخذ الرزق عليه، وإن تعيّن لم يجز إلا مع الحاجة.

لكن ابن قدامة يقول: والصحيح جواز أخذ الرزق عليه بكل حال؛ لأن أبا بكر -رضي الله عنه- لما ولي الخلافة فرضوا له الرزق -يعني الأجر والراتب- كل يوم درهمين، وعمر -رضي الله عنه- فعل ذلك أيضًا مع زيد بن ثابت وبعض الصحابة.

وهناك مجموعة أخرى لا تجيز الأخذ، وهؤلاء ردّ عليهم ابن قدامة قال الرأي الراجح والصحيح هو الأخذ ولكن مع العِفّة، لكن الشروط عند الشافعية وغيرهم يقولون إذا كان من أهل الحاجة، وأما إذا لم يكن محتاجًا فلا يأخذ.

هل هناك قضاة ما كانوا يأخذون الأجر؟ الرزق هذا الذي كان يُفرض لهم هل كانت هناك مجموعة منهم ما كانت تأخذ الرزق؟ نعم، كانت هناك مجموعة لا تأخذ أجرًا على القضاء مثل الحسن البصري، قال وكيع عنه في كتاب (أخبار القضاة): أرسل عدي بن أرطأة إلى الحسن بمائتي درهم، فزاده أرطأة، فقال الحسن إني لم أردها استقلالًا لها، ولكني لا آخذ على القضاء أجرًا. إذًا الحسن لم يكن يأخذ لأنه لا يحتاج. وقال أنا لم أردها لشيء ما ولكن أنا مبدأي أني لا آخذ أجرًا على القضاء.

ومسروق التابعي الشهير كان لا يأخذ على القضاء رزقًا، وأيضًا إبراهيم بن يزيد أبو خزيمة الرُّعَينيّ ولي قضاء مصر سنة ١٣٧هـ في خلافة أبي جعفر المنصور، كان يعمل بكدّ يده، وما كان يأخذ رزقًا. وأيضًا عيسى بن أبان، قال وكيع في كتابه (أخبار القضاة): وكان سخيًا عفيفًا، ولي القضاء عشر سنين من ٣١١هـ إلى ٣٢١هـ في البصرة، وكان ذا مال قبل ولايته فمات وما ورث ولده شيئًا!

وأيضًا القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، قال وكيع في (أخبار القضاة) تولّى قضاء الكوفة، وكان لا يأخذ على القضاء رزقًا، وكان يقول: أربع لا يؤخذ عليهن أجر: القضاء، والأذان، والحساب، والقرآن. يعني بالحساب الذي يقسّم أرزاق الناس.

وأيضًا القاسم بن معن كان أيضًا لا يأخذ رزقًا على القضاء، وعز الدين العسقلاني كما في (رفع الإصر) لابن حجر استمرّ يقضي في بيته ولا يلتمس على القضاء أجرًا.

وأيضًا ابن قدامة -رحمه الله- الحنبلي الشهير الذي نتكلّم عنه الآن جاء في (تاريخ قضاة دمشق) لابن طولون: تولى القضاء سنة ٦٨٢ وكانت مدة توليته للقضاء تزيد على اثنتي عشرة سنة ولم يتناول عليه معلومًا -يعني الراتب-.

إذًا مجموعة من القضاة كانوا لا يأخذون وكانوا يشعرون أنهم مستغنون عن أخذ الأجرة، فهذا يُحسب لهم وجزاهم الله خيرًا، لكن هناك قوم صالحون ومن الصحابة من أخذ رزقًا، والقاضي شريح كان يأخذ، وشريك بن عبد الله، وكل هؤلاء كانوا يأخذون. فالمسألة كانت على حسب الحال، هناك من يشعر أنه محتاج، يعني هذه مسألة ينبغي ألا نزيد فيها مسألة الورع، نعم تورعت وأنت غني وعندك أموال خير وبركة، لكن معظم الناس أصحاب حاجة وكيف ستُصان الحقوق، إذًا الناس في حاجة إلى القاضي، فيأخذ رزقه من بيت المال.

بارك الله فيكم.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم، وأرجو أن ينفع الله بهذه الدروس.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجِدّ بالكفار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة المكرمون في كل مكان؛ في الإذاعة، ومنبر الأنصار، وإذاعة الفجر، وإذاعة محبي الشيخ، حياكم الله وبيّاكم. وها نحن أولاء مع الدرس الرابع من دروس دورة «القضاء الشرعي». السلام عليكم ورحمة الله وبركاته للطلبة والطالبات.

وإن شاء الله ستكون خطتنا اليوم في هذا الدرس من الدورة أن نتكلّم عن شروط القاضي، أو الشروط التي ينبغي أن تتوفّر في القاضي أو من يجلس للحكم بين الناس، وسنتكلّم أيضًا عن بعض المسائل مثل مسألة حكم تولية القضاة في بلاد تغلّب عليها الكفار كما في أيامنا هذه، وعن العلاقة بين الفتوى والقضاء؛ لأن بعض الناس يلتبس عليها الأمر لأن شروط المفتي قريبة من شروط القاضي، فإن شاء الله سنحاول أن نلقي الضوء على الفرق بين المفتي والقاضي أو الفتوى والقضاء.

وأيضًا هناك مسألة تكلّم عنها العلماء عن السلطان، وكلمة السلطان من القوّة والغلبة؛ فكيف يصير السلطان سلطانًا، يعني أن نصفه بالسلطان حتى ولو قال عن نفسه سلطانًا، هذه لها علاقة لأن السلطان هو الذي يعيّن القاضي في حالة وجوده، وإذا لم يوجد فكما قلت لكم من قبل يجوز لأهل البلد أو القرية أو المكان الذي لا يوجد فيه سلطان أن يختاروا أميرًا أو يعيّنوا شخصًا يكون قاضيًا فيما بينهم أو أن هذا الأمير يعيّن قاضيًا وتكون له صفة الإلزام.

وأيضًا سنتكلّم عن عزل القاضي، ومن الذي يعزل القاضي، وهل يجوز للقاضي أن يستقلّ، نحن نقول القاضي مستقلّ لكن هل الوالي أو السلطان أو الخليف من حقّه أن يعزل القاضي أو أن القاضي يستقيل من نفسه، كل هذا سنتكلّم عنه إن شاء الله بقدر الاستطاعة. وهناك بعض المسائل الأخرى أنا سأشير إليها إن كان هناك وقت، وبعض الشبهات سأردّ عليها إن شاء الله.

شروط القاضي:

قال العلّامة أبو القاسم علي بن محمد السمناني المتوفى سنة ٤٩٩هـ في كتابه (روضة القضاة وطريق النجاة) وأشرت إلى هذا الكتاب من قبل، لأنه ذكر شروط تولي القضاء فقال:

فمن الشرائط التي لا بد منها في الحاكم -والحاكم هنا يقصد القاضي- أن يكون ذكرًا بالغًا ويكون عاقلًا، ومنها أن يكون حرًا لأن العبد مملوك المنافع، وأيضًا منها أن يكون مسلمًا لأن الإسلام يعلو ولا يُعلى عليها، ولأن الكافر لا يلي على المسلم. ومنها أن يكون عدلًا لأن الفاسق لا يُقبل قوله وقد أمر الله تعالى بالتوقّف في قوله بقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} ولأنه متهم في الحكم لئلا يجور.

وأيضًا مسائل أخرى ذكرها منها يتعلّق بمسائل خاصة في قضية ولاية النساء التي رويت عن الإمام أبي حنيفة وسأتكلّم عنها إن شاء الله، لأن الإمام ابن قدامة في (المغني) قال كلامًا جيدًا وتفصيلات جيدة، وأيضًا الإمام أبو يعلى، ولكن نذكر أبي يعلي لأنه في كتاب الإمام أبي يعلى المتوفى سنة ٤٥٨هـ في كتابه (الأحكام السلطانية) ذكرها سلسة وسهلة أسهل من غيره، يقول:

فأما ولاية القضاة فلا يجوز تقليد القضاة القضاء إلا لمن كملت فيه سبع شرائط: الذكورية، والبلوغ، والعقل والحريّة، والإسلام، والعدالة، والسلامة في السمع والبصر والعلم.

ثم بدأ يشرح شرحًا بسيطًا سهلًا يقول: أما الذكورية فلأن المرأة تنقص عن كمال الولايات وقبول الشهادات، وأما البلوغ والعقل فلأن الصبي والمجنون لا يليان على أنفسهما فأولى ألا يليان على غيرهما، ولأن طريق الاجتهاد في الحوادث وأعيان الشهور معدومة فيهما -يقصد على الصبي والمجنون، وأما الحرية فلأن العبد ليس أهل الولايات ولا كامل الشهادات، وأما الإسلام فلأن الفاسق المسلم لا يجوز أن يلي فأولى ألا يلي الكافر، وأما العدالة فلأن

الفاسق متهم في دينه، والقضاء طريقه الأمانات، وأما السلامة في السمع والبصر فليعرف المدّعي من المنكر، ولا يتحصّل ذلك للضرير والأطروش -يقصد الأطرش الذي لا يسمع-، وأما السلامة في بقيّة الأعضاء فغير معتبرة لأنه يتأتّى منه الحكم، هناك أشياء مثل أن يكون ذراعه مكسورًا أو عنده عرج كل هذه الأشياء ليست مؤثّرة في شروط اختياره كقاضي.

أما العلم فلا بد أن يكون عالما بالأحكام الشرعية معرفتها تقف على أصول أربعة، أحدها -يعني هذا العلم الذي يجب أن يتوفّر في القاضي-: المعرفة من كتاب الله بما تضمنه من الأحكام ناسخًا ومنسوخًا ومحكمًا ومتشابهًا وعمومًا وخصوصًا ومجملًا ومفسّرًا. الثاني علمه بسنّة الرسول -صلى الله عليه وسلم- الثابتة من أفعاله وأقواله وطرق مجيئها في التواتر والآحاد والصحة والفساد وما كان على سبب أو إطلاق.

الثالث: علمه بأقاويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه؛ ليتبع الإجماع ويجتهد رأيه مع الاختلاف. الرابع: علمه بالقياس الموجب لردّ الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها، والجمع عليها.

فإذا عرف ذلك صار من أهل الاجتهاد وجاز له أن يفتي ويقضي، ومن لم يعرف ذلك لم يكن من أهل الاجتهاد ولم يجز له أن يفتي ولا يقضي؛ فإن قُلّد القضاء كان حكمه باطلًا وإن وافق الصواب لعدم الشرط -يعني كان حكمه باطلًا لو قُلد وهو ليس من أهل العلم حتى ولو حكم بالصواب-. والعلم بأنه من أهل الاجتهاد يحصل بمعرفة مقدمة وباختباره ومسألته -يعني هذه مسألة بالتجربة نعرف هذا عالم أو هذا غير عالم من خلال الأسئلة والدربة والتجربة معه-. اهـ

هذا كلام القاضي أبي يعلى الفرّاء في كتابه (الأحكام السلطانية).

وعندنا أيضًا في كتاب (روضة الحكّام وزينة الأحكام) للروياني الشافعي توفي سنة ٥٠٥هـ، وهذا الكتاب غير (روضة القضاة)، كتاب (روضة القضاة وطريق النجاة) للسمناني المتوفى سنة ٤٩٩هـ، حقّقه الدكتور صلاح الدين الناهي، لكن هذا شيء والآخر هذا كتاب (روضة الحكّام وزينة الأحكام) للقاضي شريح بن عبد الكريم بن أحمد الروياني ومتوفى سنة ٥٠٥هـ، وهذه كانت رسالة ماجستير.

وهو تكلّم باختصار أيضًا على طريقة من سبقوه فقال باب صفة القاضي لا يجوز لأحد أن يتولّى القضاء إلا أن يكون رجلًا حرًا بالغًا عاقلًا سميعًا بصيرًا عدلًا عالما بالكتاب والسنة والإجماع والخاص والعام والمحكم والمتشابه

والناسخ والمنسوخ والمتواتر والآحاد وثقات الرواة وضعافهم والمرسل والمسند«. وظلّ يتحدث عن كل أبواب ما يُسمى بأصول الفقه وفروعه والمسائل الموجودة في علم مصطلح الحديث وغيرها من المسائل المهمة.

لكن عندنا في (تبصرة الحكام) وعند ابن قدامة، وابن قدامة في كتابه (المغني) المشهور كان أجود في العبارة في شرحه هو وابن فرحون، لكن ابن قدامة أسبق من ابن فرحون؛ ابن فرحون مالكي، وابن قدامة حنبلي. ابن قدامة توفي سنة ٦٢٠هـ صاحب الكتب الشهيرة: العمدة، والمقنع، والكافي، وروضة الناظر، وهذا الكتاب أيضًا المغني، الذي هو شرح لمتن الإمام الخرقي.

والإمام الخرقي يقول في موضوع شروط القاضي: ولا يولى قاض حتى يكون بالغًا عاقلًا مسلمًا حرًا عدلًا عالما فقيهًا ورعًا، يعني يزوّد أشياء هكذا، والإمام الخرقي قبل الإمام ابن قدامة بحوالي قرنين ونصف أو ثلاثة قرون، لأن الإمام أبي القاسم الخرقي عمر بن الحسين هذا مولود في بغداد وتوفي -رحمة الله عليه- شهيدًا نحسبه كذلك في دمشق، نسأل الله أن يحرّرها في أيامنا هذه من هؤلاء النصيريين ومن الشبّيحة ومن أهل الباطل.

فهذا الإمام المتوفى سنة ٣٣٤هـ عمل لنا المختصر الشهير وهو مختصر الخرقي هذا، وهو أول مختصر في المذهب الحنبلي ومنظّم. وطبعًا سبقه أبو بكر الخلال له كتاب شهير ولكن لم يكن كاملًا بهذه الطريقة، لكن هذا الكتاب نال بركةً وشهرةً لدرجة أنه ربما له أكثر من ثلاثمائة شرح غير ابن قدامة، يعني ابن قدامة أحد الشرّاح، وهو نفسه الخرقي شرح كتابه هذا! وهذا الكتاب عبارة عن ألفين وثلاثمائة مسألة تقريبًا، جامعة في فقه المذهب الحنبلي.

وفعلًا هذا الكتاب عظيم، أنا شخصيًا عندما طُبع كتاب المغني في سنة ٨٣ دار الكتاب العربي ذهبنا أتينا به من معرض الكتاب في الأزهر في ذلك الوقت وكنت أول من أدخلته في مسجد الجمعية الشرعية في ذلك الوقت في آخر ٨٣ يعني أول ٨٤ بعد أن خرجت من السجن مباشرة، وهذا الكتاب كتبته بنفسي والمسائل هذه كتبتها بخط يدي وجمعتها في «كراسة» منمقة جميلة هكذا.

لأن الحاسوب هذا والكمبيوتر لم يكن موجودًا وكانت المسائل كلها كتابة بالآلة الكاتبة وكانت غالية، ولكي تذهب إلى الشخص صاحب الآلة ربما تضطر أن تجلس باليوم واليومين من أجل يطبعها لك ويحدث أخطاء ولا بد أن تجلس معه لكي تصحح معه، هذه الثورة الآن الحاسوب صحّح لنا ما شاء الله نكتب ونصحح ولا يحدث أي مشاكل ولا تحتاج «الكوريكتور» الأبيض هذا.

أنا كان عندي نسخة (المغني) لوحدها هذه قبل طبعة المغني مع الشرح الكبير، كانت موجودة ولكن للأسف الشديد لم أجد هذه المسائل مطبوعة، فيما بعد ما شاء الله هذه المسائل طُبعت وحُررت، ولكن هذه مسألة شخصية أنا كتبتها من أولها إلى آخرها، يعني أكثر من ألفين وثلاثمائة مسألة كتبتها بخط يدي بفضل الله - سبحانه وتعالى-.

طبعًا هذا لا علاقة له بدورة القضاء ولكن هذا نوع من التنويع.

الشيخ العلامة الخرقي قال: لا يولى قاض حتى يكون بالغًا عاقلًا مسلمًا حرًا عدلًا عالما فقيهًا ورعًا.

لكن ابن قدامة قسّم هذه الشروط إلى ثلاثة شروط قال: وجملته أن يُشترط في القاضي ثلاثة شروط؛ أحدها الكمال وهو نوعان: كمال الأحكام وكمال الخلقة.

أما كمال الأحكام فيُعتبر فيه أربعة أشياء: أن يكون بالغًا، عاقلًا، حرًا ذكرًا. وحُكي عن ابن جرير أنه لا تُشترط الذكورية لأن المرأة يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية. وقال أبو حنيفة يجوز أن تكون قاضية في غير الحدود لأنه يجوز أن تكون شاهدة فيه.

طبعًا كل هذا الكلام أنا تتبعّت بدون مبالغة ابن جرير في تفسيره والكتب التي عندي في آثار ابن جرير الطبري في تاريخه وغيره وجدت أنه يقول أقوالًا في التفسير عكس ما هو شائع عنه. يعني لا تجد قولًا لابن جرير هكذا، هذا كلام قديم نقله الإمام ابن حزم وبعض العلماء قديمًا، أين تجده عند ابن جرير ربما في كتاب لم يصلنا، الكتب المطبوعة لا يوجد فيها هذا.

نعم ورد عند الأحناف هذا ولكن قالوا يجوز أن تكون قاضية في الأمور الخاصة بالنساء، يعني مسائل خاصة بالنساء، لكن تطبيق ذلك على الواقع راجع تاريخ الأحناف وهم أكثر المذاهب من القضاة الذين عُينوا في تاريخ الدولة الإسلامية سواء من أيام العباسيين أو في أيام الدولة العثمانية. هاتوا لنا مرّة أنهم عيّنوا قاضية، حتى في الأشياء الخاصة بالنساء، تحكم مثلًا بين النساء، تقضي بينهم. هذه تراجمهم، وهذه طبقاتهم.

وحتى في بلاد جنوب شرق آسيا الذين معظمهم على المذهب الحنفي في تاريخهم هاتوا لنا من حكم، يعني من الناحية العملية، وقول أبي حنيفة على أن قاضية حكمت بين النساء في المسائل الخاصة بالنساء، أم أنها كانت

عبارة عن مسائل نظرية وافتراضات؟ يعني أرأيت إن كان كذا، وأنها عبارة عن أنها يجوز لها شهادتها إذًا يجوز قضاؤها. الشافعي قال إن كان يجوز لها في شهادتها لا يجوز أصلًا في قضائها لأن القضاء يختلف عن الشهادة.

المهم ابن قدامة ردَّ عليهم أيضًا وقال: ولنا قول النبي –صلى الله عليه وسلم-: (ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)؛ ولأن القاضي يحضره محافل خصوم، ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي، ليست أهلًا للحضور في محافل الرجال، ولا تُقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها ما لم يكن معهن رجل، وقد نبّه الله تعالى على ضلالهن ونسيانهن بقوله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى}. ولا تصلح للإمامة العظمى، ولا لتولية البلدان؛ ولهذا لم يولّ النبي –صلى الله عليه وسلم– ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالبًا«.

إذًا هو كل هذا يتكلّم في كمال الأحكام. قال: وأما كمال الخلقة فأن يكون متكلّمًا سميعًا بصيرًا؛ لأن الأخرس لا يمكنه النطق بالحكم ولا يفهم جميع الناس إشارته، والأصم لا يسمع قول الخصمين، والأعمى لا يفهم المدّعي من المدّعى عليه، والمقرّ من المقرّ له، والشاهد من المشهود له. وقال بعض أصحاب الشافعي يجوز أن يكون أعمى لأن شعيبًا كان أعمى، ولهم في الأخرس الذي تُفهم إشارته وجهان.

ابن قدامة ردّ على هذه الشبهة قال: ولنا أن هذه الحواس –أي الخرس والعمى والأصم والأبكم– تؤثّر في الشهادة فيمنع فقدها ولاية القضاء، كالسمع، وهذا لأن منصب الشهادة دون منصب القضاء، والشاهد يشهد في أشياء يسيرة يحتاج إليه فيها وربما أحاط بحقيقة علمها، والقاضي ولايته عامة. ويحكم في قضايا الناس عامة؛ فإذا لم يُقبل منه الشهادة فالقضاء أولى.

طبعًا هذا الموضوع أنا سأفصّله إن شاء الله في مسألة القصاص وجرائم القتل العمد وصفات الشهود وتفصيل ماهية العدالة، أنا فقط أشير حتى يحين الحين، لما يأتي الوقت لندخل في المسائل الجنائية سأستعرض معكم كثيرًا من هذه المسائل بالتفصيل وسأقول لكم عن الرأي الراجح في هذه المسائل.

قال: وما ذكر عن شعيب عليه السلام فلا نسلّم فيه؛ فإنه لم يثبت أنه كان أعمى ولو ثبت فيه ذلك فلا يلزم ههنا فإن شعيباً عليه السلام كان من آمن معه من الناس قليلاً، وربما لا يحتاجون إلى الحكم بينهم لقلتهم وتناصفهم فلا يكون حجة في مسألتنا».

إذًا لا يوجد دليل، وإذا لم يوجد دليل ثابت انتهى الأمر.

قال: «والشرط الثاني العدالة: فلا يجوز تولية فاسق ولا من فيه نقص يمنع الشهادة وسنذكر ذلك في الشهادة إن شاء الله تعالى -يعني في كتاب الشهادة، وقلت لكم هم يأتون إلى كتاب القضاء ثم يأتون إلى كتاب الشهادة يفصّلون الشهادة لوحدها-. وحُكي عن الأصم أنه قال يجوز أن يكون القاضي فاسقاً لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (سيكون بعدي أمراء يؤخرون الصلاة عن أوقاتها فصلوها لوقتها واجعلوا صلاتكم معهم سبحة). يعني كأنها سنة هكذا.

وهذا كلام الأصم كلام مردود عليه، وإن شاء الله سأبيّن لكم أني رددت عليه قديمًا في كتاب القصاص في الشروط.

قال: ولنا قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فأمر بالتبيين عند قول الفاسق ولا يجوز أن يكون الحاكم ممن لا يقبل قوله ويجب التبيين عند حكمه، ولأن الفاسق لا يجوز أن يكون شاهداً فلئلا يجوز أن يكون قاضياً أولى فأما الخبر -أي الحديث الذي يستدلّون به- فأخبر بوقوع ذلك مع كونهم أمراء لا بمشروعيته والنزاع في صحة توليته لا في وجودها«. يعني الخبر عن الرسول يقول (يكون عليكم) ليس معناها تزكية لهم، وليس معناها أن هذا الأمر جائز، هذا خبر فقط وليس معناها أمر واقتضوا بهم مثلًا حتى نستدلّ بهذا الخبر.

الشرط الثالث وهو شرط مهم جدًا قاله ابن قدامة، قال: أن يكون مجتهداً وبهذا قال مالك والشافعي وبعض الحنفية، وقال بعضهم يجوز أن يكون عاميًا فيحكم بالتقليد -يعني وصل الشطط إلى أن قالوا يحكم بالتقليد- لأن الغرض منه فصل الخصومات فأما إذا أمكنه ذلك جاز كما يحكم بقول المقومين -الذين يقوّمون الأشياء-.

ولكن ابن قدامة يردّ على هذا الكلام ويدحضه ويقول: ولنا قول الله تعالى {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} ولم يقل بالتقليد. وقال: {لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ}، وقال: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}. وروى بريدة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (القضاة ثلاثة اثنان في النار وواحد في الجنة رجل علم الحق فقضى به فهو في الجنة ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار ورجل جار في الحكم فهو في النار) رواه ابن ماجة. وتكلّمنا عن هذا الحديث من قبل.

قال: «والعامي يقضي على جهل ولأن الحكم آكد من الفتيا لأنه فتيا وإلزام ثم المفتي لا يجوز أن يكون عامياً مقلداً فالحكم أولى فإن قيل فالمفتي يجوز أن يخبر بما يسمع قلنا نعم إلا أنه لا يكون مفتياً في تلك الحال وإنما هو مخبر فيحتاج أن يخبر عن رجل بعينه من أهل الاجتهاد فيكون معمولًا بخبره لا بفتياه». يعني يقول الإمام أحمد قال كذا وكذا ثم يقول أنا مفتي! نحن نعمل بخبر الإمام أحمد وليس بقولك أنت كمفتي.

وأيضًا يقول ابن قدامة: «من شرط الاجتهاد معرفة ستة أشياء: الكتاب والسنة والإجماع والاختلاف والقياس ولسان العرب. أما الكتاب، فيحتاج أن يعرف منه عشرة أشياء؛ الخاص، والعام، والمطلق، والمقيد، والمحكم، والمتشابه، والمجمل، والمفسر، والناسخ، والمنسوخ في الآيات المتعلقة بالأحكام، وذلك نحو خمسمائة، ولا يلزمه معرفة سائر القرآن.

فأما السنة، فيحتاج إلى معرفة ما يتعلق منها بالأحكام دون سائر الأخبار، من ذكر الجنة والنار والرقائق». يعني المهم أن يعرف الأحكام، لأنه من الذي سيحيط بالسنة كلها؟ يكون على الأقل عالما بالأحكام التي قالها الرسول أو حكم بها أو فعلها أو أقرّها من الأحكام، دون سائر الأخبار من ذكر الجنة والنار والرقائق.

«ويحتاج أن يعرف منها ما يعرف من الكتاب، ويزيد معرفة التواتر، والآحاد، والمرسل، والمتصل، والمسند، والمنقطع، والصحيح، والضعيف، ويحتاج إلى معرفة ما أجمع عليه، وما اختلف فيه، ومعرفة القياس، وشروطه، وأنواعه، وكيفية استنباطه الأحكام، ومعرفة لسان العرب فيما يتعلق بما ذكر؛ ليتعرف به استنباط الأحكام من أصناف علوم الكتاب والسنة». هذه كما قلنا من قبل هذه الشروط تكاد تكون -يعني سأحكي لكم مثلًا ماذا قال علماء المالكية مثلًا في هذه الشروط، كلهم اتفقوا على هذه الشروط تقريبًا. هذه الشروط هي ما يُسمى المثال، الأنموذج.

مثلًا في (تبصرة الحكّام) قال ابن فرحون عندما تكلّم عن الشروط التي يجب توافرها: « وَشُرُوطُ الْقَضَاءِ الَّتِي لَا يَتِمُّ الْقَضَاءُ إلَّا بِهَا وَلَا تَنْعَقِدُ الْوِلَايَةُ وَلَا يُسْتَدَامُ عَقْدُهَا إلَّا مَعَهَا عَشْرَةٌ: الْإِسْلَامُ وَالْعَقْلُ وَالذُّكُورِيَّةُ وَالْحُرِّيَّةُ وَالْبُلُوغُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعِلْمُ وَكَوْنُهُ وَاحِدًا وَسَلَامَةُ حَاسَّةِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ مِنْ الْعَمَى وَالصَّمَمِ وَسَلَامَةِ اللِّسَانِ مِنْ الْبَكَمِ، فَالثَّمَانِيَةُ الْأُوَلُ هِيَ الْمُشْتَرَطَةُ فِي صِحَّةِ الْوِلَايَةِ وَالثَّلَاثَةُ الْأُخَرُ لَيْسَتْ بِشَرْطٍ فِي الصِّحَّةِ، لَكِنَّ عَدَمَهَا يُوجِبُ الْعَزْلَ».

الشاهد هنا قوله: «وكونه واحدًا» يعني القاضي يكون واحدًا، هو يقصد الذي يقضي بين الناس لا يكون اثنان، هو قاض واحد. لماذا؟ هو يقول لأنه ربما يختلفا، أن يكون لهذا رأي ويكون لهذا رأي، فكيف سنصل إلى الحق هنا، وربما يتنازعان فيضيع حقّ الناس. إذًا لا بد نرجع في النهاية إلى رأي قاضي. ممكن يكونوا خمسة قضاة ولكن في النهاية رئيسهم قاضي واحد. يعني هو يتشاور معهم، كما ترون يقول لك هذا عضو يمين وهذا عضو شمال، أربعة وخمسة لا يهم، ممكن يعينوا القاضي، هم قضاة مثله، ولكن الأمر كله في الحكم يرجع إليه هو.

إذًا شرط القاضي عياض هو صحيح، لأنه شرط غريب ربما يستغربه يقول كيف «كونه واحدًا»، والناس ترى أنه ممكن يكونوا خمسة قضاة أو ثلاثة قضاة أو عشرة قضاة، نعم يصح عشرة قضاة ولكن في النهاية لهم رئيس، يعني هو واحد، يعني في النهاية هو رأيه الذي سيسير على الجميع.

ثم قال: « قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ: وَلَا يُكْتَفَى بِالْعَقْلِ الْمُشْتَرَطِ فِي التَّكْلِيفِ، بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ صَحِيحَ التَّمْيِيزِ جَيِّدَ الْفِطْنَةِ». يعني ممكن يكون الواحد عاقلًا، لكن ليس جيد الفطنة والقضاء يحتاج إلى فطنة وذكاء. « بَعِيدًا مِنْ السَّهْوِ وَالْغَلَطِ» واحد دائمًا يسهو يغلط ما ينفع للقضاء، سيضيع حقوق الناس أصلًا.

« وَلَا يَصِحُّ مِنْ الْمَرْأَةِ لِنَقْصِهَا وَلِأَنَّ كَلَامَهَا رُبَّمَا كَانَ فِتْنَةً، وَبَعْضُ النِّسَاءِ تَكُونُ صُورَتُهَا فِتْنَةً». يعني كلامها في حدّ ذاته فتنة، كيف ستجلس أمام الخصوم وهي تقضي وصوتها وحده فتنة! وربما تكون صورتها هي في حدّ ذاتها فتنة! ونحن مأمورون بغضّ البصر، وهي مأمورة بـ {فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ}. فكيف ستجتمع وتختلط بهم هكذا، حتى لو كانت ما يُسمى الصحبة المأمونة لكن في النهاية ممكن تفتن الناس.

« وَأَمَّا الْحُرِّيَّةُ فَلِأَنَّ وِلَايَةَ الْعَبْدِ لَا تَصِحُّ وَكَذَا مَنْ فِيهِ بَقِيَّةُ رِقٍّ، قَالَ سَحْنُونٌ -صاحب المدوّنة- وَلَا الْمُعْتَقِ خَوْفًا مِنْ أَنْ تُسْتَحَقَّ رَقَبَتُهُ». يعني العبد الذي أُعتق ولكن ممكن يُعاد النظر في رقّه مرة أخرى! وهذه مسألة حدثت في أيام العزّ بن عبد السلام عندما أعاد مسألة بيع الأمراء، مجموعة الظاهر بيبرس ومجموعة المماليك في مصر في أيام السلطان سيف الدين قطز باعهم كلّهم، لأنه نظر فيهم ونظر في إعتاقهم وقال لهم بيعهم وشراؤهم باطل، وكانت قضية شهيرة للقاضي العلّامة العزّ بن عبد السلام -رحمه الله-.

قال: « وَلَا الْمُعْتَقِ خَوْفًا مِنْ أَنْ تُسْتَحَقَّ رَقَبَتُهُ فَتَذْهَبَ أَحْكَامُ النَّاسِ بَاطِلًا» بعد أن يكتشفوا أن الرجل كان حرًا فإذا هناك دعوة ضده أنه عبد! ففي هذه الحالة أحكامه كلها تكون باطلة طبقًا للشريعة. « وَأَمَّا الْبُلُوغُ، فَلِأَنَّ

وِلَايَةَ الصَّبِيِّ لَا تَصِحُّ لِنُقْصَانِ تَمْيِيزِهِ». لا بد يكون بالغًا، والبلوغ وسن البلوغ وشروط البلوغ كل هذا سأتكلم فيه بالتفصيل وما هو الدليل والاعتبار كل هذا إن شاء الله عندما نأتي إلى القسم الجنائي بصفة خاصة.

« وَأَمَّا الْعَدَالَةُ فَلِأَنَّهُ لَا تَصِحُّ وِلَايَةُ غَيْرِ الْعَدْلِ. قَالَ سَحْنُونٌ: مَنْ لَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُ لَا تَصِحُّ وِلَايَتُهُ.». أي لا تصحّ ولايته في القضاء. «وَقَالَ أَيْضًا تَصِحُّ وَيَجِبُ عَزْلُهُ».

«قَالَ الْقَاضِي عِيَاضٌ وَفِي الْفَاسِقِ خِلَافٌ بَيْنَ أَصْحَابِنَا، هَلْ يُرَدُّ مَا حَكَمَ فِيهِ وَإِنْ وَافَقَ الْحَقَّ، وَهُوَ الصَّحِيحُ، أَوْ يَمْضِي إذَا وَافَقَ الْحَقَّ، وَوَجْهُ الْحُكْمِ». المالكية عندهم خلاف في هذه المسألة، بعضهم يقول يُرد ما حكم فيه وإن وافق الحق، هذا هو الصحيح الذي يميل إليه القاضي عياض، وفيه بعضهم يمضيه.

ثم قال: «وَقَالَ الْقَرَافِيُّ: الْحَاكِمُ إنْ كَانَ مُجْتَهِدًا فَلَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَحْكُمَ وَيُفْتِيَ إلَّا بِالرَّاجِحِ عِنْدَهُ، وَإِنْ كَانَ مُقَلِّدًا جَازَ لَهُ أَنْ يَحْكُمَ بِالْمَشْهُورِ مِنْ مَذْهَبِهِ» هذا من باب التخفيف على الناس، لأن المسألة صعبة هذه أن تشترط فيه المجتهد المطلق، لأنك ليس عندك لابن شبرمة ولا عندك القاضي شريح ولا عندك الشعبي، ولا عندك كل هؤلاء المشاهير من القضاة الكبار، لأنهم كانوا أهل فتيا وأهل قضاء في نفس الوقت، وكانوا كأصحاب المذاهب الكبرى. يعني هو له مذهب في طريقته في الاجتهاد ولا يعتمد على أحد. وسنعطيكم نبذًا عن هؤلاء جميعًا إن شاء الله. قال: « وَأَمَّا اتِّبَاعُ الْهَوَى فِي الْحُكْمِ وَالْفُتْيَا فَحَرَامٌ إجْمَاعًا».

وأيضًا نقل القاضي بن فرحون عن علماء المالكية يقول: «قَالَ ابْنُ عَبْدِ السَّلَامِ: وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُوَلَّى فِي زَمَانِنَا هَذَا مِنْ الْمُقَلِّدِينَ مَنْ لَيْسَ لَهُ قُدْرَةٌ عَلَى التَّرْجِيحِ بَيْنَ الْأَقْوَالِ» يعني إن قلنا بجواز تولية المقلّد فلا بد أن يكون على الأقل قدرة على الترجيح بين الأقوال. يقول: «فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَعْدُومٍ وَإِنْ كَانَ قَلِيلًا» يعني على الأقل سنجده مقلّدًا وليس مجتهدًا مطلقًا.

ولذلك يقول: «وَأَمَّا رُتْبَةُ الِاجْتِهَادِ فَإِنَّهَا فِي الْمَغْرِبِ مَعْدُومَةٌ» يقصد بالمغرب بلاد المغرب الإسلامي. «قَالَ الْمَازِرِيُّ -من علماء تونس، والمازري عالم كبير فحل من فحول علماء المالكية، وتوفي في القرن السادس الهجري- فِي اشْتِرَاطِ كَوْنِ الْقَاضِي نَظَّارً -نظّار يعني كثير النظر في المسائل، يجتهد في المسائل وينظر فيها كثيرًا-: هَذِهِ الْمَسَائِلُ تَكَلَّمَ عَنْهَا الْعُلَمَاءُ الْمَاضُونَ لَمَّا كَانَ الْعِلْمُ فِي أَعْصَارِهِمْ كَثِيرًا مُنْتَشِرًا، وَشُغِلَ أَكْثَرُ أَهْلِهَا بِالِاسْتِنْبَاطِ وَالْمُنَاظَرَةِ عَلَى الْمَذَاهِبِ، وَأَمَّا عَصْرُنَا هذا -يقصد عصره هو المازري، يعني في القرن السادس الهجري!- فَإِنَّهُ لَا

يُوجَدُ فِي الْإِقْلِيمِ الْوَاسِعِ الْعَظِيمِ -يقصد المغرب الإسلامي بطوله وعرضه- مُفْتٍ نَظَّارٌ قَدْ حَصَّلَ آلَةَ الِاجْتِهَادِ، وَاسْتَبْحَرَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ وَمَعْرِفَةِ اللِّسَانِ وَالسُّنَنِ، وَالِاطِّلَاعِ عَلَى مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ الْأَحْكَامِ، وَالِاقْتِدَارِ عَلَى تَأْوِيلِ مَا يَجِبُ تَأْوِيلُهُ، وَبِنَاءِ مَا تَعَارَضَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ، وَتَرْجِيحِ ظَاهِرٍ عَلَى ظَاهِرٍ، وَمَعْرِفَةِ الْأَقْيِسَةِ وَحُدُودِهَا وَأَنْوَاعِهَا وَطُرُقِ اسْتِخْرَاجِهَا، وَتَرْجِيحِ الْعِلَلِ وَالْأَقْيِسَةِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، هَذَا الْأَمْرُ زَمَانُنَا عَارٍ مِنْهُ فِي أَقَالِيمِ الْمَغْرِبِ كُلِّهِ».

طبعًا أنت تندهش عندما يقول هذا ولو ترى علماء المغرب في ذلك الوقت فحولًا وعلماء أكابر وتراجمهم كثيرة حتى في القرن السادس الذي يتكلّم عنه، ولكن انظروا وصلت المسألة يعني عندما نقارنهم بالعلماء الذين جاؤوا بعدهم أو علماء عصرنا ماذا عسانا أن نقول! وهم كانوا علماء كبارا أيضًا وألّفوا ولكن هو يقصد الاجتهاد يعني وصلوا مرتبة الأئمة الكبار مثل الإمام الشافعي والإمام أبو حنيفة والإمام مالك وهؤلاء الأئمة الكبار ممن سبقوهم، ولكن يقول إن المسألة صعبة الآن.

«هَذَا الْأَمْرُ زَمَانُنَا عَارٍ مِنْهُ فِي أَقَالِيمِ الْمَغْرِبِ كُلِّهِ، فَضْلًا عَمَّنْ يَكُونُ قَاضِيًا عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ، **فَالْمَنْعُ مِنْ وِلَايَةِ الْمُقَلِّدِ الْقَضَاءَ فِي هَذَا الزَّمَانِ تَعْطِيلٌ لِلْأَحْكَامِ**». هذا هو الشاهد هنا، والرحمة هنا، لأني كلمتكم عن مسألة خلو الزمان التي ذكرها السمناني والروياني وغيرهم. «تَعْطِيلٌ لِلْأَحْكَامِ، وَإِيقَاعٌ فِي الْهَرْجِ وَالْفِتَنِ وَالنِّزَاعِ، وَهَذَا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ فِي الشَّرْعِ، وَلَكِنْ تَخْتَلِفُ أَحْوَالُ الْمُقَلِّدِينَ فَرُبَّمَا وَلَّى وُلَاةُ الْأَمْرِ عَامِّيًّا لِغِنَاهُ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، وَتَحَلِّيهِ بِاسْمِ الْعَدَالَةِ وَسَمْتِ الْوَقَارِ، وَلَكِنَّهُ لَيْسَ مَعَهُ مِنْ التَّخْصِيصِ وَمُجَالَسَةِ الْعُلَمَاءِ وَمُطَالَبَةِ مَا يُخْرِجُهُ عَنْ أَهْلِ الْغَبَاوَةِ وَالْجَهْلِ وَيُلْحِقُهُ بِطَبَقَةِ مَنْ يَفْهَمُ مَا تَقُولُ الْخُصُومُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَهَذَا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُوَلَّى قَضَاءً وَلَا يُوثَقَ بِهِ فِيهِ، انْتَهَى. وَكَانَتْ وَفَاةُ الْمَازِرِيِّ سَنَةَ سِتٍّ وَثَلَاثِينَ وَخَمْسِمِائَةٍ – رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى –».

لذلك العلماء قالوا المقلّد إذا كان يستطيع ويحفظ أقوال العلماء حتى لا تضيع حقوق الناس، ولا نجد من هو المجتهد بهذه الشروط الصعبة. ويقصدون الشرط هنا شرط الاجتهاد في العلم، أما الشروط الأخرى مسلم بها؛ لا بد أن يكون مسلمًا، ذكرًا، حرًا، ويكون سميعًا بصيرًا كل هذا الكلام مسلّم به، إلا في مسألة الاجتهاد هذه. وقالوا أما تولية واحد عامي جاهل لا يعرف هذا لا يجوز على الإطلاق. «فَإِذَا كَانَ جَاهِلًا الْتَبَسَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ وَلَمْ يَعْلَمْ بِمَاذَا يَأْخُذُ، وَرُبَّمَا وُلِّيَ الْجَاهِلُ بَلَدًا لَا فُقَهَاءَ فِيهِ فَيَحْكُمُ بِهَوَاهُ كَمَا هُوَ الْغَالِبُ عَلَى بِلَادِنَا وَزَمَانِنَا، فَقَدْ ذَهَبَ الْعِلْمُ وَكَثُرَ الْجَهْلُ وَقُدِّمَتْ الْجُهَّالُ وَاطَّرَحَتْ الْعُلَمَاءُ – فَإِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ –». ابن فرحون من أعيان القرن الثامن الهجري، يعني هو متوفى سنة ٧٩٩هـ فما بالك بزماننا نحن!

يقول: «وَأَمَّا سَلَامَةُ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ فَإِنَّ الْقَاضِيَ عِيَاضَ حَكَى فِيهِ الْإِجْمَاعَ مِنْ الْعُلَمَاءِ مَالِكٍ وَغَيْرِهِ، وَهُوَ الْمَعْرُوفُ». لكن الإمام الماوردي نسب إلى الإمام مالك أنه يجوز قضاء الأعمى، فيقول ابن فرحون: «إِلَّا مَا حَكَاهُ الْمَاوَرْدِيُّ عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ يَجُوزُ قَضَاءُ الْأَعْمَى وَذَلِكَ غَيْرُ مَعْرُوفٍ، وَلَا يَصِحُّ عَنْ مَالِكٍ».

طبعًا هذا الكلام العلماء شرحوه بالتفصيل وستجد الكتب فيها متناسقة والكلام فيه بالتفصيل، ولكن فيه تشابه وفيه اختلافات في بعض الأمور البسيطة الكمالية.

ولكن النقطة المهمة هنا في مسألة شرط الإسلام، فيه نقطة قلنا نتكلّم عنها، في الحاشية عند ابن عابدين أنه يعتبر الإسلام والعقل والبلوغ والحرية وعدم العمى كل هذا يعتبره من الشروط ولكنه يقول –وابن عابدين يُعتبر من المتأخرين، يعني قريب من عصرنا، الفرق بيننا وبينه حوالي قرنين. فيقول في حكم القاضي الدرزي والنصراني:

«ظَهَرَ مِنْ كَلَامِهِمْ حُكْمُ الْقَاضِي الْمَنْصُوبِ –يعني السلطان نصّبه– فِي بِلَادِ الدُّرُوزِ فِي الْقُطْرِ الشَّامِيِّ، وَيَكُونُ دُرْزِيًّا وَيَكُونُ نَصْرَانِيًّا فَكُلٌّ مِنْهُمَا لَا يَصِحُّ حُكْمُهُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ الدُّرْزِيَّ لَا مِلَّةَ لَهُ كَالْمُنَافِقِ وَالزِّنْدِيقِ وَإِنْ سَمَّى نَفْسَهُ مُسْلِمًا وَقَدْ أَفْتَى فِي الْخَيْرِيَّةِ بِأَنَّهُ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عَلَى الْمُسْلِمِ». ولا الدرزي ولا النصراني ولا الهندوسي لا تقبل شهادته، والشهادة سنتكلّم فيها لا تُقبل شهادة الكافر إلا في حالة واحدة في المشاكل التي تحدث في السفر فممكن القاضي هنا يقبل شهادة الكافر في هذه الحالة، وهذه سنتكلّم عنها بالتفصيل فيما بعد إن شاء الله.

ثم يقول: «وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ يَصِحُّ حُكْمُ الدُّرْزِيِّ عَلَى النَّصْرَانِيِّ وَبِالْعَكْسِ تَأَمَّلْ». لأنه كلهم كفار وغير مسلمين. قال: «وَهَذَا كُلُّهُ يُعَدُّ كَوْنُهُ مَنْصُوبًا مِنْ طَرَفِ السُّلْطَانِ أَوْ مَأْمُورِهِ بِذَلِكَ وَإِلَّا فَالْوَاقِعُ أَنَّهُ يُنَصِّبُهُ أَمِيرُ تِلْكَ النَّاحِيَةِ، وَلَا أَدْرِي أَنَّهُ مَأْذُونٌ لَهُ بِذَلِكَ أَمْ لَا وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إلَّا بِاَللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، لَكِنْ جَرَتْ الْعَادَةُ أَنَّ أَمِيرَ صَيْدَا يُوَلِّي الْقَضَاءَ فِي تِلْكَ الثُّغُورِ وَالْبِلَادِ بِخِلَافِ دِمَشْقَ وَنَحْوِهَا، فَإِنَّ أَمِيرَهَا لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ فِيهَا بِدَلِيلِ أَنَّ لَهَا قَاضِيًا فِي كُلِّ سَنَةٍ يَأْتِي مِنْ طَرَفِ السُّلْطَانِ». هو يقصد أن الأمير الموجود هناك في صيدا عملوا له صلاحية أن يولي قاضيا درزيًا أو قاضيًا نصرانيًا، درزي على درزي ونصراني على نصراني، يعني لا يولي لهم قاضيًا مسلمًا عليهم ولا هم يكونوا قضاة على المسلمين، لكن فيما بينهم. هو حتى يتعجّب من هذا ويرى أنهم تحت سلطان المسلمين. ويقصد «من طرف السلطان» السلطان العثماني، لأن الشام كانت تحت ظل الدولة العثمانية في ذلك الوقت.

وذكر ابن عابدين أيضًا مسألة تولية القضاء في بلاد تغلّب عليها الكفار قال: «وَإِذَا لَمْ يَكُنْ سُلْطَانٌ، وَلَا مَنْ يَجُوزُ التَّقَلُّدُ مِنْهُ كَمَا هُوَ فِي بَعْضِ بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ -كانت في أيامهم هم، لكن الآن يكاد يكون في معظم إن لم يكن كل بلاد المسلمين، لا يوجد في بلادنا الذي يحكم بالشريعة، وهل آل سعود هؤلاء يحكمون بالشريعة والإسلام؟! هؤلاء {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ}. لكن نحن نتكلّم عموم العالم الإسلامي يُحكم تحت قبضة علمانية محاربة للإسلام، وحكام يحاربون الإسلام ويوالون أعداء الله؛ فإذًا العالم الإسلامي كبلاد الموجودة حاليًا بهذه الأسماء: مصر، الجزائر، تونس، باكستان، العراق، وكل هذه البلاد لا تُحكم بالإسلام.

«وَفِي الْفَتْحِ: وَإِذَا لَمْ يَكُنْ سُلْطَانٌ، وَلَا مَنْ يَجُوزُ التَّقَلُّدُ مِنْهُ كَمَا هُوَ فِي بَعْضِ بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ غَلَبَ عَلَيْهِمْ الْكُفَّارُ كَقُرْطُبَةَ الْآن» هو يقول كقرطبة الآن نقلًا عن الفتح أحد العلماء القريبين من ذلك العهد. «يَجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَتَّفِقُوا عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَيَجْعَلُونَهُ وَالِيًا فَيُوَلِّي قَاضِيًا وَيَكُونُ هُوَ الَّذِي يَقْضِي بَيْنَهُمْ وَكَذَا يُنَصِّبُوا إمَامًا يُصَلِّي بِهِمْ الْجُمُعَةَ اهـ». انتهى كلامه، ويقول ابن عابدين: «وَهَذَا هُوَ الَّذِي تَطْمَئِنُّ النَّفْسُ إلَيْهِ فَلْيُعْتَمَدْ نَهْرٌ، وَالْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ: وَهَذَا إلَى مَا أَفَادَهُ كَلَامُ الْفَتْحِ مِنْ عَدَمِ صِحَّةِ تَقَلُّدِ الْقَضَاءِ مِنْ كَافِرٍ».

يعني الكافر الذي يُولي قاضيًا باطل ولا تصح توليته ولا تقليده، ولكن يقول: «وَلَكِنْ إذَا وَلَّى الْكَافِرُ عَلَيْهِمْ قَاضِيًا وَرَضِيَهُ الْمُسْلِمُونَ صَحَّتْ تَوْلِيَتُهُ بِلَا شُبْهَةٍ تَأَمَّلْ». هو الكافر ولّى قاضيًا مسلمًا سيحكم بأحكام المسلمين، حتى لا يظن ظان أنه ولّى قاضيًا مسلمًا سيحكم بالقوانين الوضعية! ناس غزوا البرتغال الأسبان، غزوا الأندلس، هؤلاء في ناحية من نواحي المسلمين عندها غالبية سكانها فإنه يقول لهم اختاروا واحدًا منكم نولّيه عليكم يحكم بينكم بشريعتكم. هذا هو الذي يقصدونه، لأنه حتى يقول حتى توليته هي باطلة وإن كان قلّد قاضيًا مسلمًا.

لكن العلماء تجاوزوا عن ذلك بسبب أن أحكام المسلمين ودماء المسلمين سيتعرضون لأن يُفرض عليهم أحكام الكفر، ففي هذه الحالة يرضوا فيما بينهم، كأنهم هم الذين عيّنوه. يعني الصحة لم تأت من الكافر الذي ولّى القاضي المسلم في البلاد التي تغلّب عليها، لكن الصحة تأتي لأنهم وافقوا فكأنهم هم الذين عيّنوه.

والنقطة الأخرى لو أنه فرض عليهم شخصًا منهم وعيّنه بالقوة هكذا أن يكون قاضيًا ولكن سيحكم أيضًا بأحكام الشريعة الإسلامية، فقالوا نعم حتى لا تضيع حقوق المسلمين ولا دماء المسلمين، وحتى لا يُفرض عليهم قانون وضعي أو حكم غير الشريعة فإنه في هذه الحالة يصح حكم هذا الرجل الذي في بلاد تغلّب عليها الكفار.

الآن نحن في زماننا هذا تخيّلوا نحن أقلّ وأحطّ في المنزلة، لأنه يفرض علينا قضاة ما أنزل الله بهم من سلطان، هؤلاء يفرضون علينا قوانين محادّة للشرع! ما يُسمى قوانين العقوبات والإجراءات الجنائية. والقاضي رئيس محكمة الاستئناف التي توزّع المحاكم، والمتحكم في مصير المسلمين اسمه نبيل صليب! وميخائيل جبرائيل وكل هؤلاء. فنحن في بلاد العالم الإسلامي وخاصة في مصر والدول هذه تجد القاضي لأنه بمفهوم المواطنة وليس بمفهوم الدين والشرع يكون قاضيًا، فهذا القاضي إما أن يكون نصرانيًا أو من أصل مسلم مرتد! يعني أنت محاصر بين قاضي صليبي نصراني أو قاضي أصله مسلم ولكنه مرتد خارج عن الشريعة. لأن القضاة هؤلاء مرتدون خارجون عن الشريعة وأحكامهم لا تجوز أصلًا.

الصورة التي ذكرها ابن عابدين وذكرها العلماء قديمًا في المتغلّب يتكلّمون أنه تغلّب على بلاد المسلمين –وهذه المسألة التي ذكرها الإمام السمناني في خلو الزمان، وقلنا لكم لما تكلّمنا عنها هو قال هكذا: ينبغي علينا أن نذكر خلو الزمان من الإمام المفترض الطاعة« هذا خلو الزمان في بلاد مسلمين فقط ولا يوجد عليهم متغلّب كافر.

نحن المشكلة في بلاد المسلمين نعاني أننا أمام متغلّب كافر ينتسب إلى ملّتنا! يعني اسمه حسين، وحسن، ومحمد، وفهد، وعلي، ومحمود. الصورة التي ذكرها الإمام السمناني المتوفى سنة ٤٩٩هـ ذكر خلو الزمان والتي ذكرها أيضًا الجويني في الغياث فأيضًا نفس الصورة ولكن في افتراض خلو الزمان. لكن هو يفترض خلو الزمان من إمام ولكن المسلمون يعيشون فيما بينهم كمسلمين ولا يوجد قوة كافرة تغلبهم. لكن هنا في حالة زماننا هي التي أقرب إلى وصف ابن عابدين أن الكافر يعين مسلمًا. حتى هذه الصورة حُرمنا منها أيضًا، ولا يعطوننا الخيار. يعني مثلًا لو أن الحكام الموجودون في بلاد المسلمين هؤلاء لو أنه يقول للمسلمين اختاروا القضاة المسلمين فيما بينكم ليحكموا بالشريعة فيما بينكم، لو قالوا ذلك لكان الأمر مختلفًا، هم يحكموا بالشريعة وهو مستول على خيرات البلد نعم هذا له حكم آخر، لا بد أن يجاهد، وأصلًا توليته وتقليده باطل، ولكن هنا ضياع لحقوق الناس.

الآن لا يوجد هذا الأمر الافتراضي أصلًا، الآن يفرض عليك قوانين ويحكم عليك بالإعدام، ويسجنك إذا خالفت هذا الدستور أو خالفت هذا القانون؛ إذًا نحن في مرحلة من المراحل لم توجد في التاريخ! لا يوجد في تاريخ المسلمين على مدار ألف وأربعمائة وخمسة وأربعين سنة منذ الرسول –صلى الله عليه وسلم– إلى الآن، منذ أن كان في مكّة حتى الآن لا يوجد عندنا هذه الحالة. نحن يحكمنا عصبة كافرة سواء كافر أصلي أو مرتد، هذه هي مصيبة المسلمين الآن.

ولذلك لا بد للمسلمين أن يسعوا في هذه الحالة وإلا لماذا فُرض الجهاد هنا! كيف ستنصّب قاضيًا يحكم في دماء الناس وفي أعراض الناس وفي حقوق الناس المالية وفي معاملات الناس، كيف ستنتصّب قاضيًا والناس ستعيش في أمان ويحكم حتى في العقائد ومسائل الردة والذين يعتدون على حقوق الله –سبحانه وتعالى– وعلى حقوق عباده والذي يسبّ الرسول ويسبّ الإسلام ويستهزأ وهؤلاء الزنادقة، من الذي يستطيع أن يحمي هذا القاضي؟ إذًا ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إذًا لا بد الناس تسعى إلى تخليص الأمم من هؤلاء الحكام، لأن هؤلاء عقبة في تحكيم شرع الله.

الفرق بين القاضي والمفتي:

بقيت لنا نقطة وهي مسألة الفرق بين القاضي والمفتي.

أروع كلمة تسمعها لهذا العلامة ابن القيم –رحمة الله عليه– في كتبه عامة ولكن في كتاب (إعلام الموقّعين) يقول كلامًا يتكلّم فيه عن القاضي ويسميه الحاكم، وعن المفتي والراوي والشاهد، يقول كلامًا عبارة عن حكم من ذهب! يقول: «حُكْمُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ يَظْهَرُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَلْسِنَةٍ: لِسَانِ الرَّاوِي، **وَلِسَانِ الْمُفْتِي، وَلِسَانِ الْحَاكِمِ**، وَلِسَانِ الشَّاهِدِ؛ فَالرَّاوِي يَظْهَرُ عَلَى لِسَانِهِ لَفْظُ حُكْمِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَالْمُفْتِي يَظْهَرُ عَلَى لِسَانِهِ مَعْنَاهُ وَمَا اسْتَنْبَطَهُ مِنْ لَفْظِهِ، وَالْحَاكِمُ يَظْهَرُ عَلَى لِسَانِهِ الْإِخْبَارُ بِحُكْمِ اللَّهِ وَتَنْفِيذِهِ، وَالشَّاهِدُ يَظْهَرُ عَلَى لِسَانِهِ الْإِخْبَارُ بِالسَّبَبِ الَّذِي يُثْبِتُ حُكْمَ الشَّارِعِ.

وَالْوَاجِبُ عَلَى هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعَةِ أَنْ يُخْبِرُوا بِالصِّدْقِ الْمُسْتَنِدِ إلَى الْعِلْمِ، فَيَكُونُونَ عَالِمِينَ لِمَا يُخْبِرُونَ بِهِ، صَادِقِينَ فِي الْإِخْبَارِ بِهِ». اهـ. لسان الحاكم هو القاضي. والشاهد هنا بالنسبة للمفتي والقاضي.

ولكن ما الفرق بين المفتي والقاضي؟

هناك علماء كثر تكلّموا في هذه المسائل، لا تجد كتابًا من كتب الفتوى أو النوازل أو القضاء إلا وتجدهم دائمًا يتكلّمون عن الفتوى وعن القاضي.

الإمام القرافي من أحسن من ميّز في هذا الأمير عندما قال: «الفتوى عبارة عن إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة». ونحن قلنا بالنسبة للقضاء كما يقول ابن فرحون وغيره: الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام. وقلنا ابن عابدين قال: هو فصل الخصومات وقطع المنازعات.

نلخّص لكم لأن هناك تفصيلات كثيرة في الفرق بينهما: أن الفتوى والقضاء يتفقان في الإخبار عن حكم شرعي. واحد يسأل المفتي ويستفتيه يقول له ما حكم كذا، إذًا هو يسأل عن حكم شرعي. وأنت عندما تلجأ للقاضي تقول له هذا ظلمني، فأنت تسأل عن حكم شرعي، إلا أن القضاء في إخباره إلزام، ومتضمن للإنشاء – يعني ينشئ لك حقًا، كما عند القرافي–.

أما الفتوى مقتصرة فقط على الإخبار بحكم شرعي وإن كان متضمنًا بالإلزام الديني. يعني أنت تسأله في حلال وحرام، هو لا يستطيع إلزامك، وأنت ممكن تتحلّل من فتواه، لكن ممكن ربنا يحاسبك لأنه قال لك الحق وقال لك أن هذا حرام وأنت ارتكبته، لكن القاضي لا تستطيع أن تتفلّت منه، إذا أخذت مالًا من فلان سيأخذه منك، أو يقتصّ منك ويأمر بجلدك، أي حق أو عدوان تعتدي به سيلزمك به، فهو يختلف عن المفتي. المفتي يعطيك الفتوى وليست على سبيل الإلزام ولكن سبيل الإلزام الديني، يعني أنت تأثم عليها ديانة.

المفتي كما يقول القرافي أيضًا يخبر عن مقتضى الدليل الراجح عنده، ويشبهه القرافي بالمترجم: فهو كالمترجم عن الله تعالى فيما وجده في الأدلة، كترجمان الحاكم يخبر الناس، كما يجده في كلام الحاكم أو خطه، وهو في الحُكم يُنشئ إلزامًا أو إطلاقًا للمحكوم عليه بحسَب ما يَظهر له من الدليل الراجح، والسبب الواقِع في تلك القضية الواقعة.

إذًا الفتوى أعمّ من القضاء.

وأنا سأتكلم عن الفتوى عندما آتي إلى باب الدعوى وأقسام الدعوى، لأنه مثلًا في الدعوى المفتي ممكن تسأله في العبادات، تقول له أنا صليت العصر أو صليت الظهر أو عملت كذا ما حكم هذا، يعني حكمه كديانة هل صلاتي تصح أو لا تصح؟ ولكن ما ينفع تذهب للقاضي وتقول له يا قاضي هل صلاة العصر اليوم كانت صحيحة، ترفع دعوى تقول له هل أنا أأثم في صلاتي هذه أم لا؟ ما ينفع هذا أمام القاضي؛ إذًا الفتوى أعمّ من القضاء لأنها تكون في العبادات وأحوال الآخرة.

وتكون في المعاملات أيضًا، أنت تسأل المفتي أنا بعت كذا وشريت كذا هل هذا ربا، هل هذا باطل؟ المفتي تسأله في كل شيء؛ في المعاملات، وفي أمور العبادات، وفي الآداب، وفي الأخلاق. بينما القضاء لا يكون إلا في المعاملات فقط لتعلّقها بالحقوق والواجبات ولمناطها بالإلزام.

ولذلك الإمام الونشريسي قال إن نظر المفتي أعمّ من نظر القاضي، وذلك في كتابه (الإعراب المعرّب).

وأيضًا الفتوى تجوز من الحرّ والعبد، وتجوز من الرجل والمرأة. ممكن المرأة تفتي ولكن لا تكون قاضية طبعًا. أما القاضي لا يقضي إلا لفصل النزاع ولا يقضي لنفسه ولا لمن لا تُقبل شهادته ولا على عدوّه، بخلاف المفتي يفعل كل هذا. القاضي عنده شروط صارمة، لا بد أن يكون ذكرًا، وباقي الشروط التي تكلّمنا عنها. أما المفتي ممكن أي إنسان يكون مفتيًا، لكن بالشروط طبعًا، يعني ممكن المرأة تكون مفتية ولكن تتوافر فيها الشروط التي في الرجال أيضًا. لأن المفتي فتواه ليست ملزمة، فالقاضي أيضًا يعتمد في حكّمه على الحجج، أما المفتي ينظر في الأدلّة وما ترجّح عنده من الأدلة. القاضي ينظر في الحجج، الخصم يقول شيئًا، وغيره يقول شيئًا، فالقاضي هنا يتعامل مع الأدلة التي يقدّمها أطراف الدعوى. أما المفتي ينظر في الأدلّة نفسها الشرعية، يبحث يرى الدليل، أقوال العلماء، الإجماع، القياس، ينظر في مثل هذه الأمور.

حكم القاضي كما يقول العلماء يحسم النزاع، يرفع الخلاف، انتهى الأمر، حكم القاضي في المسألة وانتهى. أما المفتي لا يرفع النزاع، ولا يرفع الخلاف، هو أفتى، وأنت تقول أنا أفتاني الشيخ الفلان الفلاني، ممكن واحد ينازعك في الفتوى يقول أنا لا أقبل هذه الفتوى، فمن الذي سيلزمه؟ حتى السلطان لا يستطيع أن يلزمه، لو السلطان أراد أن يلزمه سيلجأ هذا الشخص للقاضي ويقول له السلطان يجبرني على شيء.

إذًا الفتوى هذه كما يقول الإمام القرافي هي عامة للمكلّفين إلى أن يرث الله ومن عليها؛ لأنها تعمّ المستفتي وغيره، يعني يفتيك أنت فالفتوى هذه ممكن يستفيد منها غيرك أيضًا. أما القضاء فحكم القاضي يختصّ بالوقائع الجزئية، يعني حكمه متعلّق بطرفين في الدعوى، المدّعي والمدّعي عليه، أو المجني عليه والمتهم، أو أطراف الدعوة أولياء الدم والمتهم، فهو نزاع خاص، قضية تتعلق بشيء جزئي. الفتوى ممكن تكون بالقول، واحد يفتي بقوله، وممكن بالفعل يفعل شيئًا ويُفهم منها أنها فتوى، أو بالكتابة، أو يشير بالإشارة، كل هذا جائز في الفتوى، بينما القضاء لا يكون إلا باللفظ، يقول حكمنا بكذا وفعلنا كذا. ومعنى يلفظ يعني يلفظ بالحكم على المعنى الغالب، لكن هو يلفظ ويكتب طبعًا، يكتب الحكم حكمنا بكذا وكذا ولكن ينطقه؛ لأن الأصل في الأحكام أن تكون منطوقة، ولكن القاضي طبعًا لا بد أن يكتبها حتى لا تُنسى.

ولذلك القضاة قديمًا عملوا ما يُسمى السجلّات، السجل يدوّن فيه أحكامه ويدوّن فيه وقائع القضية كاملة. هذا هو مقصود لا يكون القضاء إلا باللفظ يقصد الغالب أنه هكذا ولكن يُكتب.

القضاء لا يكون إلا بتولية من الإمام، من السلطان، من الخليفة، مع توافر الشروط التي ذكرناها: الإسلام، والذكورية، والحرية، والعدالة، والسلامة من فقد البصر والسمع والنطق، وكل هذا الذي ذكرناه. بينما الفتوى لا يُشترط فيها ذلك، ممكن مفتي يفتي وحده هكذا، ممكن تسأل أي إنسان ويفتي، يعني أي إنسان عنده ملكة وعلم لا أحد يستطيع منعه.

ولذلك هؤلاء العلمانيون وهؤلاء المجرمون دائمًا يحاولون الإجبار يقول لا بد من تقنين الفتوى وإلزام الفتوى وأن الذي يفتي من غير المفتين المعيّنين من الحكومة أو من وزارة الأوقاف أو من الأزهر تكون فتواه باطلة! هذا كلام مخالف بالإجماع لكل علماء الأمة!!

نعم يجوز للحاكم أن يعيّن شخصًا ما مفتيًا مثلًا يفتي بالأشياء التي تحتاجها الناس لكن ليست فتواه ملزمة. مثل المفتي الذي يقرّ مسألة الهلال، والمسائل العامة التي تعمّ الناس في رمضان، يتحرّى الشهور، كما يفعل المفتون وكما تفعل وزارات الأوقاف وغيرها، ولكن أن يلزم الناس بفتوى فلا، والفتوى ليست ملزمة عكس القضاء الذي هو ملزم.

والقضاء والفتوى يختلفون في الأجر -وكله من عند الله سبحانه وتعالى- ولكن القاضي المسألة عنده أتعب، والمفتي يمكن يفتي وليست فتواه ملزمة وهو يعلم، لكن القاضي لو أخطأ في حكم ممكن يتسبب في تضييع حقوق الناس وإهدار دماء بحكم يقضي على إنسان بريء، ممكن يحكم عليه بالقود، أو بالقصاص، أو بالإعدام، أو يأخذ حقه أو ماله أو غيره، فالعملية فيها خطورة شديدة؛ ولذلك تحتاج إلى ورع فعلًا كما قال الإمام الخرقي في (المغني) عندما قال: فقيهًا ورعًا! لأن الورع هذا يزجره عن أن يتبع هواه في هذه القضايا.

نكتفي هنا بهذا المقدار لأني أعتقد أننا ربما تجاوزنا الساعة، وبقيت مسائل أخرى سنرجئها إلى الدرس الخامس بإذن الله تعالى.

أسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يتغمّدنا برحمته، وأن يعلّمنا ما ينفعنا، ونسأل الله -سبحانه وتعالى- أن نكون من الذين يسمعون القول فيتّبعون أحسنه.

بارك الله فيكم، وجزاكم الله خيرًا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات، حيّاكم الله وبيّاكم، ها نحن أولاء مع الدرس الخامس من دروس دورة «القضاء الشرعي». واليوم الخامس والعشرون من شهر صفر لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبويّة المباركة.

في هذا الدرس اليوم سنتكلّم عن مسألة «عزل القاضي»، وعلمنا من قبل من الذي يعيّن القاضي، فالآن السلطة التي عيّنت القاضي سواء الخليفة أو الأمير أو السلطان أو الجهة التي عيّنته إن لم يوجد سلطان ولا خليفة ولا أي شيء فقط مجموعة من الناس عيّنوه وصارت له سلطة عليهم سنتكلّم عن هذه المسألة.

وسنتكلّم اليوم عن الدعوى: تعريف الدعوى لغةً واصطلاحًا. وأيضًا سنتكلّم عن استقالة القاضي وهي لها علاقة بمسألة عزل القاضي سنشير إليها سريعًا.

لكن الدرس اليوم في تعريف الدعوى -إن شاء الله- ونحاول نوجز بقدر الاستطاعة، وهذا الدرس والذي بعده غالبًا سيكون في قضية الدعوى وتعريف الدعوى وشروط الدعوى.

عزل القاضي:

نبدأ الآن إن شاء الله بمسألة عزل القاضي، وهذه مسألة تكلّم فيها العلماء في كتب القضاء الشرعي أو كتب الفقه، أو كتب أدب القاضي أو أدب القضاء كما أشرنا إلى هذه المراجع من قبل. والمسألة لا أريد أن أعطيها حجمًا كبيرًا، هي ببساطة هل لولي الأمر أو الخليفة أو السلطان أو الجهة التي عيّنت القاضي أن تعزله هذه مسألة اختلف فيها العلماء.

جمهور المذاهب الإسلامية قالوا إنه للخليفة أو للسلطان أو للأمير –وهم يتكلّمون عن الخليفة لأنهم كانوا قديمًا عندهم الخليفة والسلطان والأمير ولكن نحن في أيامنا لا يوجد عندنا لا خليفة ولا سلطان ولا أمير ولا أي شيء، نحن نتكلّم عن كلام قديم ولكن نحاول أن نقرّب المسألة حتى في حالة عدم وجود خليفة أو أمير أو سلطان يجوز لمجموعة من الناس أن يختاروا أميرًا فيما بينهم ويعيّن هذا الأمير قاضيًا، فهل يحقّ له عزله؟

هنا قالوا نعم يجوز للخليفة أن يعزله وهذا هو كلام معظم العلماء؛ الأحناف، والظاهرية، والمالكية، وراجح القول عند الحنابلة والشافعية، ولكن هناك بعض الاستثناءات، يعني الإمام القفّال الشافعي له رأي آخر، وبعض العلماء قيّدوا قيودًا معيّنة، لمصلحة الأمة وللمصلحة الشرعية. لأنك ستعزل القاضي مجرد عزل هكذا وهواية يعني؟ الخليفة لا يعجبه القاضي فيعزله هكذا؟! فهناك بعض العلماء قالوا الخليفة يراعي المصلحة الشرعية، إذا كان القاضي نافعًا للأمة وأحكامه لا تخالف الشرع فلماذا يعزله؟!

والبعض قال ليس للخليفة عزل القاضي، وهو كلام لبعض الحنابلة وبعض الشافعية أيضًا، وعلّة هؤلاء وهؤلاء هم قالوا المستند الأدلة الذين قالوا يجوز للخليفة أن يعزل القاضي لأن القاضي يستمدّ ولايته من عامة المسلمين، وهم الذين أسندوا إليه ولاية القضاء؛ فهو في الحقيقة نائبهم ووكيلهم فيها، ودور الخليفة هو أمر تعيين القاضي أو عقده ولاية القضاء، فيقصدون بذلك أنه نائب عن الأمة والخليفة أيضًا نائب عن الأمة، ومعنى ذلك أن هناك إذنًا للخليفة من الأمة، فوّضوه فهو نائب، فممكن يعزله.

فبعض العلماء قالوا هو وكيل عن القاضي ووكيل عن الأمة، وبعضهم قال هو القاضي وكيل عن الموكّل الذي هو الخليفة وهو الذي عيّنه؛ فإذًا في هذه الحالة يحقّ للموكّل أن يعزل وكيله، كما في البيع والشراء وكّلت شخصًا يبيع أو يشتري لك شيئًا ممكن تعزله وتغيره، هم يقصدون ذلك.

وبعض العلماء قالوا ثبت أيضًا أنه يجوز، لأن الرسول –صلى الله عليه وسلم– لما أرسل عليًا قاضيًا إلى اليمن فالرسول –صلى الله عليه وسلم– صرفه عن ولاية القضاء بغيره، وأيضًا الأئمة والخلفاء الراشدين كانوا يعزلون، يعني أبو بكر وعمر وعثمان وعلي كانوا يعزلون القضاة ويعيّنون مكانهم غيرهم، وكانوا يفعلون ذلك بدون أي شيء، ويعيّن قاضيًا أو يعزله ويعيّن قاضيًا آخر من بعده. وسيدنا عمر بن الخطاب لما عزل قاضيه عن البصرة عيّن مكانه كعب بن سوار وأيضًا سيدنا علي بن أبي طالب لما قيل إنه عيّن أبا الأسود الدؤلي ثم عزله، وهكذا كانوا يفعلون، ولم يثبت عكس ذلك.

إذًا في هذه الحالة للخليفة أو للسلطان أو للجهة أن تعزل القاضي لأنه غالبًا إذا عزله سيولّي قاضيًا آخر إما أن يكون مثله أو أن يكون أصلح منه، هذا هو حجة العلماء في هذا الأمر، أن للخليفة أو السلطان أو أي جهة – والجهة هذه من عندي أنا، لأنني أتكلم عن زماننا نحن؛ الوقت المعاصر لا يوجد لا خليفة ولا سلطان، إذًا من الذي يعزل؟ هناك أماكن محرّرة يحرّرها الشباب المجاهدين مثلًا ويكون لهم سلطان فيها وقوة وسياسة فيستطيعون أن ينفّذوا حكم الأمير أو حكم القاضي، ففي هذه الحالة الذي عيّن القاضي من حقّه أن يعزله على هذا الرأي المشهور عند الأئمة وهو رأي الجمهور.

وأما الرأي الآخر وهو رأي ليس بالشهرة وبالقوة وهو أن القاضي لا يجوز للخليفة أن يعزله، فهذا عقد مصلحة للمسلمين إذًا فلا يملك الخليفة نقض هذا العقد بعزل القاضي مع صلاح حاله. وأيضًا أن القاضي يتقلّد هذا كما يقول القفّال –رحمه الله– أن القاضي صار قاضيًا من جهة الله، القاضي يباشر القضاء بولاية عامة للمسلمين ولمصالحهم. يعني هو يتكلم في الحقوق والولايات العامة للمسلمين وهذا مأمور من ناحية الشرع، فإذًا هو قاضي ديانة؛ فلذلك لا يجوز للخليفة أن يعزله.

هذا الرأي الثاني الذي لا يجيز للخليفة عزل القاضي.

ولكن لو نظرنا إلى الرأيين نجد أن الرأي الغالب في الفقه الإسلامي وفي تاريخ المسلمين وهو كمستند لما حدث للصحابة ولمن جاء بعدهم أنهم كانوا يعزلون القضاة.

إذًا الراجح هنا أنه يحق للخليفة أو للجهة التي عيّنت القاضي أن تعزله، ولكن من ناحية الديانة ومن ناحية الورع يُنصح الخليفة أن يراعي الأصلح للمسلمين، وما دام القاضي لم يقصّر في شيء، وما دام القاضي يحكم بالشرع ولم يخالف الشرع فلم عزله؟ فإذا كان لا بد فإذًا لا بد من وجود الصالح أو الأصلح منه. إذًا الرأي الراجح أنه يجوز فعلًا للخليفة ولكن نضع كما يقول بعض العلماء لا بد لو وضع قيد يكون أفضل، حتى لا يتخذها الخليفة أو يتخذها الأمير أو الجهة أن تعزل القاضي بمزاجها هكذا لكن يُراعى فيها ديانة.

– طيب نفترض عزله حتى ولو كان صالحًا، هل عزله يُنفّذ؟ نعم في النهاية سيُنفذ، ولكن الإثم سيكون على هذا الخليفة أو هذه الجهة التي عزلت القاضي بدون أي مبرر شرعي، ولكن من ناحية التنفيذ نعم ينفذ وأحكامه لا يُعمل بها إذا حكم بعد عزله.

- نفترض حصل انقلاب على الخليفة أو ثورة على الخليفة أو مات الخليفة أو مات السلطان أو تغيّرت الجهة القائمة على شأن المسلمين سواء في جهة معينة في بلد معين أو حتى لو في قرية، هل ينعزل القاضي تلقائيًا بموت الخليفة؟ أو بموت الجهة التي عيّنته أو الرئيس الذي عيّنه؟ أو بخلعه؟ قال العلماء لا ينخلع بخلعه، ولا ينعزل بعزله، وإلا تعرّضت مصالح المسلمين لخطورة كبيرة، تخيل يحدث انقلاب على خليفة أو يأتي خليفة آخر أو يأتي أمير آخر وكل قضاة الدولة الإسلامية في هذه المنطقة يتم تغييرهم وتضيع مصالح الناس في هذه الحالة وينعزلون تلقائيًا وأحكامهم لا تُنفذ وأحكامهم تكون باطلة! فهذا كلام خطير جدًا ويؤدي إلى ضرر كبير.

والدولة الإسلامية شهدت مثل هذه الأمور في تاريخ المسلمين؛ فقد كان الخليفة يموت مثلًا أو يُعزل أو يُخلع أو يأتي خليفة غيره كما حدث في أيام العباسيين بصفة خاصة، وخاصة في الحقبة بعد الخليفة المتوكّل مثلًا، فما كانوا ينعزلون إلا أن يأتي الخليفة الجديد بعد البيعة الذي قام بانقلاب الذي أيّده بعض القواد أو الجيش في الدولة ففي هذه الحالة إما أن يقرّ القاضي السابق أو يعزله بقاض آخر. لكن أن ينعزل تلقائيًا نتيجة حركة ثورة أو موت الذي عيّنه فلا.

إذًا لا ينعزل القاضي إذا خُلع الخليفة أو تنازل حتى الخليفة نفسه.

- طيب نفترض أن القاضي أراد أن يستقيل، فهل للقاضي أن يستقيل لوحده هكذا؟ نعم الخليفة يملك عزل القاضي، فهل يملك القاضي أن يقدّم استقالته؟

نعم، إذا كان يجوز للخليفة أن يعزله يجوز للقاضي أن يقدّم استقالته للخليفة أو للجهة التي عيّنته ويعزل نفسه.

ولكن العلماء قالوا إذا كان متعيّنًا عليه، يعني نفترض أنه سيستقيل والبلد لا يوجد فيها من يصلح للقضاء غير هذا الرجل، فهنا يتعيّن عليه شرعًا ألا يستقيل، ما دام أنه قادر ولا يوجد عنده أي عذر أو مبرر شرعي. أما إذا كان الرجل مريضًا، أصيب بعمى أو أصيب بشيء فهذه مسألة أخرى، لكن نحن نتكلّم لو كان قادرًا صحيحًا وأراد أن يستقيل هكذا بدون أي شيء، يرتاح لوحده هكذا بدون شيء.

لأنه لو استقال منصب القضاء سيكون فارغًا وشاغرًا ولا يوجد من هو أصلح له يصلح حتى للقضاء؛ إذًا هو فرض عين عليه في هذه الحالة أن يستمرّ ولا يستقيل.

وهناك نقطة: يُستحب لهذا القاضي إذا كان هناك غيره موجود يُستحب لهذا القاضي طالما كان صالحًا، وما دامت أحكامه موافقة للشرع فيُستحب له ألا يستقيل طالما كان نافعًا للمسلمين وكان قادرًا. لكن له الحق في الاستقالة؟ نعم، واستقالته تنفذ من تاريخ التحرير، يعني يكتب ورقة للقاضي أو للخليفة أو للجهة وقت ما تعلم هذه الجهة طالما أعلمهم سواء بالكتابة أو شافهه إذًا لا يستمر في القضاء ويستقيل.

أما أن يقول أنا استقلت والخليفة لم يعلم ولا الأمير ولا السلطان ولا الجهة لم تعلم لا، يستمر وتستمر أحكامه حتى يصل الخبر إلى الخليفة ويعتمده. من وقت علم الخليفة أو الجهة. لكن ليس أن يكون في البيت مثلًا وقال للناس أنا أستقيل والجهة التي عيّنته لا تعلم، في هذه الحالة هذا القضاء يستمر، يعني لو حكم رغم قوله هذا أحكامه تكون صحيحة حتى يأتي الاعتماد من الخلافة أو من السلطنة أو من الإمارة أو من الجهة التي عيّنته في هذه الحالة.

هذه مسألة عزل القاضي واستقالة القاضي لا أريد أن أتكلّم فيها كثيرًا لكي أدخل الآن إن شاء الله في موضوع الدعوى، وتعريف الدعوى، وحد الدعوى، وكل ما له علاقة بالدعوى.

◘ الدعوى:

ما تعريف الدعوى؟ كيف تصل إلى القاضي؟ كيف يصل المدّعي والمدّعى عليه، أو الشعب أو الناس الذين لديهم حقوق معينة كيف يصلون إلى القاضي؟

فهذه الدعوى كما ذكر العلّامة القاضي الشهير ابن أبي الدم الحنبلي المتوفى سنة ٦٤٢هـ في كتاب (أدب القضاء) أو العنوان كما قلت لكم في المراجع في أول درس: (الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات) خصّص بابًا لهذا الأمر، وهو سار على مذهب الماوردي في (الحاوي) وسار على من سبقوه أيضًا، ولكن هو صاغ العبارة بطريقة جيدة، وسنرجع إلى الماوردي فيما بعد.

خصّص لها بابًا في الدعاوى والبيّنات ومجامع الخصومات، وجعل الفصل الأول في حدّ الدعوى وحقيقتها، ثم في كيفيتها وصفتها، وشروطها، وجواب المدّعى عليه فيها.

طريقة تقسيمه هذه الطريقة المنهجية الجميلة لأن بعض الناس يظن أن علماء الغرب هم الذين ابتكروا طريقة المنهجية هذه، هذه الطريقة قديمة جدًا كانوا يقدّمون ما يُسمى خطّة البحث، ويستعرضون طريقة الكتاب،

وقسّمناه كذا، واعتمدنا عليه في كذا، وخطّتي كذا، وأنا سأفعل كذا، تجد في كل الكتب، (تاريخ الطبري) الطبري رسم خطّته في تاريخه، وكتب الفقه، هذه ما تُسمى منهجية البحث موجودة عندهم، كما يُقال الآن في رسائل الماجستير والدكتوراه وهذه الشهادات موجودة كانت قديمًا، يعني المسلمون سبقوا الغرب حتى فيها.

- **تعريف الدعوى:**

الدعوى كما يقول الروياني في (روضة الحكّام وزينة الأحكام)، والروياني قلنا لكم هو القاضي شريح بن عبد الكريم، هذا القاضي الشافعي متوفى سنة ٥٠٥هـ في كتابه يقول: الدعوى في اللغة التمنّي. وهو نقلها عن (مختار الصحاح) وغيره، يعني موجود هذا الكلام في كتب اللغة.

قال: «الدعوى في اللغة التمنّي، وقيل: المدّعي في الشرع من إذا ترك تُرك». والبعض يقول كما في (مغني المحتاج): والدعوة في الاصطلاح إخبار عن وجوب حقّ على غيره عند حاكم». حاكم يعني القاضي أو الأمير أو المسؤول، لأنه قديمًا كان يتولّى الأمير القضاء أيضًا.

نرجع إلى ابن قدامة عندما تكلّم أيضًا في الدعوى قال: «والدعوى في اللغة إضافة الإنسان إلى نفسه شيئًا ملكًا أو استحقاقًا أو صفقةً أو نحو ذلك، وهي في الشرع إضافته إلى نفس استحقاق شيئًا في يد غيره أو في ذمته».

وابن قدامة خصّص كتابًا سماه كتاب الدعوى، ومشروعية الدعوى، وأصل الدعوى، وأهلية الدعوى، وكل ما يخصّ الدعوى موجود في (المغني).

- **حدّ الدعوى:**

ابن أبي الدم عندما تكلّم في الدعوى ذكر عبارات الأئمة في حدّ الدعوى، ما المقصود بالضبط بالدعوى، وما المقصود في حدّ المدعي والمدّعى عليه، هو يقول: «المدّعي من يثبت شيئًا، والمدّعى عليه من ينفي شيئًا». هو ينقل الآراء، ولم تعجبه هذه الآراء وسيفنّدها. «ومنهم من قال: المدّعي من يقول بالاختيار والمدّعى عليه من يجيب بالاضطرار. ومنهم من قال: المدّعي من إذا سكت تُرك وسكوته، والمدّعى عليه من لا يُترك وسكوته. هذه عبارة الحنفية. وبعضهم يقول: والمدّعي من يثبت الشيء لنفسه، والمدّعى عليه من يثبته عن غيره».

معنى عبارة المدّعي من إذا ترك تُرك أو إذا سكت تُرك وسكوته يعني أنت صاحب المصلحة، أنت رفعت الدعوى للقاضي ولم تأت، وتركت دعواك، فلا نتحايل عليه والقاضي يقول له بالله عليك لتأتي، ونرسل له، لا، هو يريد شيئًا عند الغير، لكن المدّعى عليه لا يُترك وسكوته، يعني لو مّدعى على إنسان بمال معيّن أو بشيء معيّن وأعلن للمدّعى عليه أن يحضر ولم يأت، وأرسلوا له مرة ومرات، يُحكم عليه، يعني لا يُترك وسكوته، بل أحيانًا يُجبر ويُقبض عليه، وخاصة في الدعاوى الجنائية وغير ذلك.

هذا هو المشهور والمقصود وتكاد التعريفات معظمهما تكون متشابهة، ويستسهلون تعريف: «المدّعي إذا سكت تُرك وسكوته، والمدّعى عليه من لا يُترك وسكوته».

وأنا لا أريد أن ندخل في اعتراضات ابن أبي الدم، نحن فقط نريد التعريفات على الجملة، لأننا نريد أن نرجع إلى الماوردي في تقسيمه أيضًا.

الماوردي لم يدخل في هذه الخلافات الشديدة والاعتراضات التي اعترض عليها ابن أبي الدم، لأن الماوردي قبل ابن أبي الدم بقرنين، الماوردي في كتابه (الحاوي الكبير). وقلنا لكم الماوردي هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشهير المتوفى سنة ٤٥٠هـ.

والماوردي علّامة كبير، هو كان يشرح في كتاب (الحاوي) كما قلت لكم يشرح (مختصر المزني) في فقه الإمام الشافعي، وهو له كتب كثيرة: كتاب (النكت والعيون في التفسير) وهو كتاب جميل وسهل العبارة والتقسيم، لكن الإمام الماوردي إمام في الفقه وعالم كبير لكن نلاحظ أن عنده ميول اعتزالية، وليس معتزلًا بالمعنى الكامل كمن يقول هكذا الماوردي معتزلي! لا، هذه عبارة خاطئة. والإمام ابن الصّلاح تكلّم قديمًا عنه وقال أنا اكتشفت أنه معتزلي وآراءه كذا، لأنه قد يأتي بآراء بعض المعتزلة وأحيانًا يوردها ولا يعلّق، وأحيانًا يميل لبعض الآراء، لكن ليس معناه أنه معتزلي بمعنى الاعتزال، هو إمام أشعري عنده نزعة في بعض المسائل لا تقوى، وإلا فهو ضد المعتزلة في مسائل كثيرة، خاصة في الإمامة وأشياء كثيرة جدًا.

إذًا الإمام فقيه كبير من فقهاء الشافعية وهو عنده ميول في بعض المسائل. لأن حتى ابن الصلاح الذي تحفظ وهو جاء بعده بقرنين ونصف، وابن الصلاح الإمام الكبير في علم الحديث وغيره، ابن الصلاح نفسه قال إنه ليس معتزليًا مطلقًا رغم أنه اتهمه بالاعتزال، لكن قال هو ليس بمطلق الاعتزال، هي مسائل معيّنة وافق فيها

المعتزلة في بعض تفسير الآيات وهكذا فقال بعض العلماء معناه أنه معتزلي، ولكن ليس معتزليًا على وجه التحقيق إلا في مسائل محددة. وأنا أقول لكم هذا من باب الأمانة العلمية.

أقسام الدعوى:

نرجع إلى الإمام في كتاب (الحاوي) عندما تكلّم عن الدعوى ولكنه قسّمها إلى تقسيم في غاية الروعة قال: «الدعوة تشتمل على أربعة أشياء: مُدَّعٍ، مُدَّعًى عَلَيْهِ، وَمُدَّعًى بِهِ، وَمُدَّعًى عِنْدَهُ». أي دعوى لا بد تشتمل على هذه الأشياء، وهو عرّف كل نوع بتعريفات سهلة وبسيطة. قال: « فَأَمَّا الْمُدَّعِي: فَهُوَ الطَّالِبُ مِنْ غَيْرِهِ شَيْئًا فِي يَدِهِ، أَوْ فِي ذِمَّتِهِ». في يد المدّعى عليه، يعني واحد استولى على أرض أو سيطر على مكان أو أخذ ماله؛ فهو يطلب شيئًا في يده، سواء في يده ساعة أخذها منه واستولى عليها أو عقارً أو أرضًا أو زرعًا. أو في ذمته: يعني دائن له، عنده مال في ذمته أو استلف منه أو أقرضه أو طلب عاريةً ما مثلًا وأنكرها.

« وَأَمَّا الْمُدَّعَى عَلَيْهِ: فَهُوَ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ شَيْئًا فِي يَدِهِ، أَوْ فِي ذِمَّتِهِ». المدّعى عليه يُطلب منه شيء؛ الدين، أو العقار، واحد ساكن في بيت أو في شقة فقال له أحدهم هذا بيتي أو هذا عقاري أو هذه الأرض التي أنت فيها ملكي؛ إذًا هو المطلوب منه شيئًا.

« وَفَرْقُ مَا بَيْنَ الطَّالِبِ، وَالْمَطْلُوبِ مِنْهُ، أَنَّ الطَّالِبَ إِذَا تَارَكَ تُرِكَ وَالْمَطْلُوبَ إِذَا تَارَكَ لَمْ يُتْرَكْ». الطالب هو المدّعي، والمطلوب منه هو المدّعى عليه. وتارك يعني ترك الدعوى. وتُرك يعني لن يطلبه القاضي، لأن هذا حقك، أنت الذي تريده. والمدّعى عليه إذا ترك الدعوى لن نتركه، القاضي يستدعيه رغم أنفه وبالجبر، ويحكم عليه.

الآن بقي لنا المدَّعى به، والمدّعى عنده: « وَأَمَّا الْمُدَّعَى بِهِ فَهُوَ مَا تَنَازَعَ فِيهِ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ». المتنازع يعني الأرض، المال، حق في ذمتك، فالتنازع يقوم في هذا الشيء. « وَأَمَّا الْمُدَّعَى عِنْدَهُ فَهُوَ مَنْ نَفَذَ حُكْمُهُ مِنْ قَاضٍ أَوْ أَمِيرٍ». يأتي إلى القاضي أو الأمير يقول له أنا أطلب حقًا عند فلان هذا وأعطيني إياه فهذا حقي.

ثم يتكلّم الماوردي بعد ذلك في تقسيم الدعوى.

نقول أولًا تقسيم الدعوى التي ذكرها ابن أبي الدم في كتابه عندما قال: والدّعوى تنقسم إلى: دعوى عين في يد، وإلى دعوى مال في ذمة، وإلى حقوق شرعية كنكاح وقصاص وحدّ قذف وردّ بعيب وحقّ شفعة. ومنها القسم الجنائي الذي فيه القصاص وحد القذف وحد الردة.

أما العين نفسها التي تطالبه بها فقد تنقسم إلى حاضرة في مجلس القضاء وغائبة عنه. والغائبة أيضًا تنقسم إلى قسمين: منقولة، وغير منقولة. كل الأشياء العادية المجوهرات والذهب كل هذا يُنقل، حتى الدواب وغيره، أما غير المنقول مثل الأرض. وهو بدأ بعد ذلك يشرح جملة جملة.

نرجع إلى الماوردي عندما قال: « وَالدَّعْوَى عَلَى سِتَّةِ أَضْرُبٍ: صَحِيحَةٌ، وَفَاسِدَةٌ، وَمُجْمَلَةٌ، وَنَاقِصَةٌ، وَزَائِدَةٌ، وَكَاذِبَةٌ». يعني ستة أنواع. وهناك بعض العلماء يختصر هذا يقول: دعوى صحيحة، دعوى فاسدة أو باطلة.

شروط الدعوى الصحيحة:

والدعوى الصحيحة هي الدعوى المقبولة عند القاضي، ولا بد من شروط معيّنة حتى تكون هذه دعوى صحيحة. « فَأَمَّا الدَّعْوَى الصَّحِيحَةُ فَضَرْبَانِ: دَعْوَى اسْتِحْقَاقٍ، وَدَعْوَى اعْتِرَاضٍ». ومن شروط الدعوى الصحيحة: أن يكون كل من المدّعي والمدّعى عليه عاقلًا، فلا تصحّ دعوى المجنون. ولا تصحّ الدعوى على المجنون أيضًا. ولا دعوى صبي لا يعقل، صبي غير مميز، ولا دعوى عليه، يعني واحد يرفع على طفل عنده أربع سنين يذهب للقاضي ويرفع دعوى. كل هذا لا يُقبل عند القاضي، أنت إذا أردت أن ترفع الدعوى ترفعها على الوصي، أو على الوليّ، أو على القيّم، أما مباشرة هكذا لا يجوز، لا بد أن يكون عاقلًا.

ويشترط أيضًا أن يكون موضوع الدعوى شيئًا معلومًا، ويدخل في ولاية القضاء وتجري عليه الأحكام. ويكون شيئًا محددًا، أخذ مني مالًا، ما هو المال؟ ألف دينار، ولا بد يحدد هذا الدينار ذهبي أو ماذا بالضبط، يقول ألف جنيه إسترليني، أو جنيه مصري، أو دينار كويتي، أو دينار أردني، يجب يصف المبلغ ويحدّده ويكون معلومًا بالضبط. ويخضع لولاية القاضي؛ لأن الأصل في الدعاوى أنك تلجأ للقاضي الذي عنده المدّعى عليه. يعني المحكمة المختصّة هي محكمة المدّعى عليه وليست محكمتك أنت، أنت تلجأ إلى القاضي الذي يسكن عنده في نفس المحلّة أو في نفس البلدة.

«أن يكون المدّعى به مما يُحتمل الثبوت بحيث لا يكون مستحيلًا عقلًا ولا عادة». يعني مثلًا واحد رفع دعوى على فلان وقال له أن زيد هذا ابني، وأنا أريد أن أثبت بنوته، أو يرفع عليه دعوى نفقة ويقول هذا ابني، لأنني مريض أو ثبوت نسب أو غير ذلك. وتبيّن للقاضي أن هذا الابن سنّه أربعين سنة، والذي رفع الدعوى مثلًا عنده ثلاثون سنة، يعني ابنه أكبر منه! هذا يستحيل، فلا تُقبل مثل هذه الدعاوى.

أو أيضًا يأتي إلى شيء صعب من الناحية العقلية أن واحدًا غني جدًا، وثري جدًا، ومشهور أنه ملياردير مثلًا ويأتي واحد فقير فقرًا شديدًا، ولا يُعرف له لا أرض ولا مال ولا غيره، ويذهب يرفع دعوى للقاضي يقول هذا فلان أنا أقرضته مبلغ مائة ألف جنيه إسترليني، مائة ألف دولار، مليون، يقول له مبلغًا ضخمًا أقرضه إياه، والأمر مستحيل، فلا تُقبل مثل هذه الدعاوى. وسنتكلّم عن الدعاوى الباطلة فيما بعد إن شاء الله ولكن هذا نوع في شروط الدعوى الصحيحة.

ومن الشروط أيضًا أن تكون ملزمة للمدّعى عليه بشيء على فرض ثبوتها، وإذا لم تكن كذلك لا تُسمع الدعوى لعدم صحّتها. مثال على ذلك كما قلنا يأتي فقير يدّعي على واحد غني، والناس تعلم أن هذا الفقير والغني لا يتفقان، فاستحالة أن يقرضه؛ فهذه الدعوى لا تصحّ ولا تُسمع. أو يقول أنا أطلب منه لأنه غني جدًا، فألزمه بدعوى أن يتصدّق عليا، أنا لم أقرضه ولا شيء هو لأنه غني يجب ينفق علي وأطالبه بمال نفقة. طبعًا هذا عبث، القاضي لا يقبل مثل هذا. الصدقة اختيارية، فلا يصح أن يقول هو غني وأنا ألزمه بنفقة شهرية! هذه الدعاوى لا تُقبل، وليست دعوى صحيحة في الأساس.

إذًا هذه الدعوى الصحيحة التي تكلّم عنها الماوردي وغيره وقسّموها، هذه هي الدعوى المقبولة أمام القاضي.

والدعوى لا بد أن يكون لها صيغة. واحد يرفع دعوى ويقول أنا لي على فلان مال ويسكت! هو وصف المال وقال ألف دينار أو عنده أرض وحددها، وقال كل المواصفات، ولكن لم يقل أي شيء آخر للقاضي، لا بد أن يقول للقاضي هذه الأرض أرضي أريد أن أستردها آخذها، احكم لي. القاضي يحكم بطلبك أنت وليس بطلبه هو، يعني القاضي لن يحكم لك بدون طلب، لا بد أن تطلب هذا الشيء وتنصّ عليه كتابةً أو شفاهةً أمام القاضي ويدوّنه في سجلّه.

هذه هي الدعوى الصحيحة وصيغة الدعوى الصحيحة.

الماوردي له رأي في موضوع الدعوى الصحيحة عندما قسّمها دعوى استحقاق ودعوى اعتراض، وقسّم دعوى الاستحقاق إلى قسمين فقال:

« فَأَمَّا دَعْوَى الِاسْتِحْقَاقِ فَضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ تَتَوَجَّهَ إِلَى عَيْنٍ فِي الْيَدِ.

وَالثَّانِي: إِلَى مَالٍ فِي الذِّمَّةِ.

فَأَمَّا تَوَجُّهُ الدَّعْوَى إِلَى عَيْنٍ فِي الْيَدِ فَضَرْبَانِ: مَنْقُولٌ، وَغَيْرُ مَنْقُولٍ فَأَمَّا الْمَنْقُولُ فَضَرْبَانِ: حَاضِرٌ، وَغَائِبٌ.

فَإِنْ كَانَتِ الْعَيْنُ الْمَنْقُولَةُ حَاضِرَةٌ فِي مَجْلِسِ الْحُكْمِ». يعني وهو في جلسة الحكم وجده يلبس لبسًا معينًا، أو مجوهرات، أو ساعة معينة فيقول للقاضي هذه الساعة التي في يده هي لي، احكم لي بها، وعندي دليل كذا وبيّنتي كذا وكذا. هنا القاضي لا يحتاج أن يطلب من المدّعي ما هي الصفة، ما صفة الساعة؟ مثل «أوميجا» كما قال «السيسي» في أحلامه، أو الساعات «رولكس» وغيرها من الساعات المشهورة هذه، ولا يقول له هي نوع من فضة أو نوع من كذا وقيمتها كذا، القاضي هنا لا يسأله عن الصفة؛ لأنها أمامه في محضر القضاء. كما إذا جاء بدابّة مثلًا أو بعبد معه، فيقول له هذا عبدي وهو أخذه مني، أو أنه تركني وذهب إليه، وعندي الدليل أنه لم يعطني المال.

فهنا لا يحتاج أن يصف العبد، والقاضي يعاين على الطبيعة. « أَغْنَتِ الْإِشَارَةُ عَنْ صِفَتِهَا، وَعَنْ ذِكْرِ قِيمَتِهَا». لماذا نقول ذلك؟ بعض الناس سيقرؤون في الكتب وخاصة المعاصرين، بعض المعاصرين يذكرون أشياءً وبصراحة معظم المعاصرين الذين ألّفوا في القضاء الشرعي ستجدهم عيالًا على كتب الأقدمين، وهي عبارة عن تلخيصات لكتب الأقدمين، وأحيانًا يلبّسون العبارات ويجعلونها مشكلة ولا يعطون تفصيلًا محددًا، ولكن عبارات الأقدمين رغم أنها أحيانًا تكون صعبة، ولكن إذا تأمّلت فيها ستجد أن عباراتهم منضبطة لا تحدث لك لبسًا.

« وَإِنْ كَانَتِ الْعَيْنُ الْمَنْقُولَةُ غَائِبَةً، فَإِنْ كَانَتْ مِنْ ذَوَاتِ الْأَمْثَالِ كَالْحِنْطَةِ ». في الفقه هناك أشياء اسمها ذوات الأمثال، وغير ذوات الأمثال، ذوات الأمثال يعني أشياء متشابهة، مثل الحنطة، مثل البرّ، الشعير، القمح. هذه اسمها ذوات أمثال، يعني يمكن تقسّمها، وتجزئها بالكيل، وتزنها. «اقْتُصِرَ فِي تَعْيِينِهَا عَلَى ذِكْرِ الصِّفَةِ» يقول أنا بعت له قمحًا بكيل كذا، بوزن كذا، يعني يعطي له الصفة والقيمة في دعواه، فتصير في هذه الحالة كالعين الحاضرة، لأنها شيء معروف.

« وإن كانت من غير ذوات المثال، كَالْجَوَاهِرِ لَزِمَهُ فِي تَعْيِينِهَا ذِكْرُ الْجِنْسِ، وَالنَّوْعِ، وَمَا يُضْبَطُ بِهِ مِنْ صِفَاتِهَا». يعني لو قال الذهب، عيار كم؟ هل عيار ١٨ أم عيار ٢٤؟ ويذكر بالضبط الوزن، هذا الذي يقصدونه. ويذكر

لماذا أعطاها له، هل كانت وديعة؟ هل كانت عارية يعني استعار الذهب منه؟ أو أنه غصبها منه؟ فيلزمه التعيين وذكر الثمن الخاص بها.

هذا في الأشياء المنقولة، سواء المنقولة من ذوات الأمثال أو غير ذوات الأمثال. وقلنا ذوات الأمثال مثل القمح، والشعير، والبقوليات، وما يُكال وما يوزن. أما غير ذوات الأمثال كما قلنا الأحجار الكريمة، والذهب، والفضة، والماس، وغيرها.

طيب إذا كانت الدعوى على غير المنقول؟ الغير منقول يعني لا تستطيع أن تأت به إلى القاضي، أنت ممكن تحضر الذهب للقاضي، ممكن تحضر الحنطة، لكن كيف تنقل الدار؟ أو الأرض؟ أو الشقة؟ ليست منقولة. أو ضيعة، مثل مزرعة أو حديقة. فتعيينها في الدعوى لا بد من ذكر الناحية، هذه الشقة مثلًا في مدينة كذا، في حيّ كذا، بشارع كذا، وأذكر الحدود الأربعة؛ لو كانت أرضًا زراعية مثلًا أو حديقة أقول ويحدّها من الشمال كذا، ويحدّها من اليمين كذا، وهناك أمامها طريق كذا. بعض العلماء تشدّدوا وقالوا لو ذكر حدين لا ينفع، يجب يذكر الحدود الأربعة. يعني لو ذكر أرضًا أنه يملكه وهذا اغتصبها أو أنا أطالبه بردها لي لأن العقد انتهى مثلًا، فهذا لا بد أن يذكر الحدود الأربعة، وإذا ذكر أشياء مجهّلة فلا تُقبل دعواه.

إذًا لا بد من ذكر الحدود الأربعة، لأنه في الأصل أي أرض زراعية أو أي حديقة لا بد يكون لها حدود أربعة، فيقول الحد الشمالي شارع طلعت حرب، الحد الجنوبي مثلًا ترعة، الحد الشرقي مصنع كذا أو شركة كذا، يعني يذكر أسماء الحدود التي تحيط بهذا العقار أو بهذه الأرض أو بهذه الضيعة.

لكن الماوردي يقول ممكن نستغني عن هذه الحدود في حالة الأشياء المشهورة، يعني كدار الندوة مثلًا، دار الحكمة، دار نقابة الأطباء، دار القضاء العالي، قصر بكنجام، أو قصر الملك الفلاني. يقول لو كانت هذه الدور أو الأماكن مشهورة ويُتنازع مثلًا في ملكيتها، نفترض أنها خاصة لكنها مشهورة، أو صارت خاصة الحكومة باعتها مثلًا، باعت القصر وعليه نزاع، وهذا القصر مشهور، مثل قصر الاتحادية، قصر عابدين، هذه القصور مثلًا نفترض صارت خاصة. فهنا لا يُشترط عند الماوردي أن يقول وقصر عابدين يحدّه من الشمال كذا، والحد الثاني كذا، ويذكر الحدود الأربعة، يقول هذه مشهورة والقاضي يعرفها فلا يحتاج أن يذكر له هذه الحدود.

وقلنا لكم قديمًا أن هناك أشياء ممكن القاضي لا يحتاج إلى دليل أو إلى شهادة شهود، نحن نحتاج في أي دعوى إلى شهادة شهود، لكن نفترض هناك أشياء مثل أن يقول حدث في مدينة لندن في كذا، هو مقرّ أن الحادثة حدثت، ولكن يأتي واحد يقول له اثبت لي أن هناك مدينة اسمها لندن، أو هات اثنين شاهدين يشهدان معك أن هناك مدينة اسمها «لندن»، أو هناك مدينة اسمها «القاهرة»، أو هناك مدينة اسمها «بغداد»، أو «بيروت»، هذا عبث. وحتى لن يُشترط فيها شهادة مسلم عدل، بل حتى لو شهد الكافر، فهذه يتفق فيها الجميع، هذه المدن صارت من الشيوع بمكان يتفق فيها الكافر والمؤمن.

« وَالثَّانِي: أَنْ يَذْكُرَ أَنَّهَا فِي يَدِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بِغَيْرِ حَقٍّ». سواء منقولة أو غير منقولة، يذكر أن هذا العقار أو الضيعة أو هذا الذهب، أو هذا المال، في يد المدّعى عليه بغير حق. ويجب أن يذكر هذا. فلا يقول مثلًا عنده داري ثم يسكت، هذه أرضي ثم يسكت. هذه ليست دعوى، لا بد أن يقول هذا أخذها بغير حق وأنا أطالب بحقي، أو أطالب أن تُرد إليّ.

« وَهُوَ إِذَا ذَكَرَ ذَلِكَ بِالْخِيَارِ بَيْنَ أَنْ يُعَيِّنَ السَّبَبَ الَّذِي صَارَتْ بِهِ فِي يَدِهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، وَبَيْنَ أَنْ يُطْلِقَهُ». يعني لا يشترط بعد أن قال إنها معه بغير حق أن يفصّل لماذا صارت له بغير حق، هو مخير في هذا، يذكر مثلًا أنها صارت في يد هذا المدّعى عليه بغير حق بسبب أنه اغتصبها، أو بسبب مبيع فاسد، أو أنه أعطاه ولم يعطه الثمن. لا يشترط ذكر السبب الآن، ولكن فيما بعد لما يتنازع سيذكر السبب، هذه أرضي ولكنه أخذها بدون وجه حق للأسباب الآتية ويذكر الأسباب.

أما إذا كانت الدعوى بمال، يعني واحد عنده مال من ذوي الأمثال عند واحد مثلًا، والمال من ذوي الأمثال هو الدراهم، الدنانير، الجنيهات، الدولارات، كل هذا اسمه ذوي أمثال عند العلماء. وأيضًا كما قلنا الشعير والحنطة وغيره. «مِمَّا يَصِحُّ أَنْ يُثْبَتَ فِي الذِّمَّةِ ثَمَنًا، أَوْ يُضْمَنَ فِي الْعَمْدِ بِمِثْلِهِ، فَيَلْزَمُهُ فِي الدَّعْوَى أَنْ يَذْكُرَ الْجِنْسَ وَالنَّوْعَ، وَالصِّفَةَ، وَالْقَدَرَ، بِمَا يَصِيرُ بِهِ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ مَعْلُومًا». يعني يقول إن هذا أخذ مني مالًا، أو قال مائة وسكت، تقول له مائة جنيه إسترليني أم جنيه مصري؟ الفرق ضخم جدًا. أو يكون الدولار، فلا بد أن يقول هذا استدان مني على أن يردّه إليّ في يوم كذا والموعد حالّ الآن فيقول أخذ مني ألف دولار، لو قال ألف دولار وسكت فربما يكون دولارًا كنديًا، أو دولار من دولارات الدول التي تستخدم الدولار غير الأمريكي، فلو قال دولار فقط لا تُقبل دعواه، لا بد أن يبيّن: دولار كندي مثلًا، لأن الدولار الكندي يختلف عن الدولار الأمريكي.

ولو كان مكيلًا، مثل الشعير، أو الدقيق، أو القمح، يقول بعت له قمحًا ولم يعطني الثمن مثلًا، ففي هذه الحالة يذكر الوزن، والقيمة، وما نوع الدقيق، هل هو دقيق نقي أم دقيق به الرّدة، أو دقيق درجة أولى أو دقيقة درجة ثانية، وكم كيلو؟ هل خمسة أو عشرين أو مائة؟ لا بد أن يذكر هذه الصفات في دعواه.

وأيضًا لا بد أن يذكر أن الدين حالٌّ. فلو قال مثلًا عليه دين ألف دولار ولكن بعد ستة أشهر لم تُقبل دعواه؛ لأنه يشترط أن يكون الدين حالًا، يعني مرّ عليه يوم، مرّ عليه أسبوع، مرّت عليه فترة، المهم أنه انتهت الفترة. لكن لو قال بعد ستة أشهر أنا أطالبه يسدد لي الدين، لا تُقبل دعواه، لما تمرّ الستة أشهر تعال إلى القاضي واطلب حقك هنا.

لكن هناك استثناءات معيّنة سنفصّلها فيما بعد حتى لا نطيل، أنه يجوز ما يُسمى «إثبات حالة»، لأنه يخشى الرجل يكون في مرض موت مثلًا فيقول أنا أريد فقط إثبات حالة أن لي عليه دين، أنا لا أطلبه الآن ولكن يا قاضي أثبت لي لأني أخشى أن يضيع حقي. هذه مسألة تختلف عما إذا طالبته بالحق، لا يحق لك المطالبة إلا إذا كان حالًا. لكن تُقبل دعوى إثبات الحالة فقط كإثبات تاريخ أن هذا الرجل له حق معيّن كذا، ولكن ليس حالًا الآن، ولها شروط معيّنة.

أعتقد أن الساعة مرّت بارك الله فيكم.

سنكمل هذا الموضوع شروط الدعوى وأنواعها. ونستطيع نقول الآن أن الدعوى منها أنواع: دعوى صحيحة، دعوى باطلة. وسنتكلّم عن دعوى الحسبة، هل يجوز لواحد أن يرفع دعوى حسبة هكذا، نعم يجوز، رغم أنه ليس له حق شخصي فيها، ولكن لماذا دعوى الحسبة تُقبل عند القاضي؟ هذا سنتكلّم عنه في الدرس القادم إن شاء الله.

إذًا نختصر الكلام نقول: المدّعي هو من يثبت شيئًا، والمدّعى عليه هو من ينفي شيئًا. هذا رأي. والمدّعي من يدّعي أمرًا باطنًا خفيًا، والمدّعى عليه من يدّعي أمرًا ظاهرًا جليًا. المدّعي من كان قوله على رأي البعض على خلاف أصل أو عرف، والمدّعى عليه من كان قوله على وفق أصل أو عرف. والبعض يقول كما في عبارة الماوردي وابن أبي الدم وغيره المدّعى من إذا ترك دعوته تُرك، فلا يُجبر عليها يعني، والمدّعى عليه بخلافه، أي أنه يُجبر على الاستمرار في الدعوى.

والدعوى قلنا لكم أصلها في اللغة هي قول مقبول عند القاضي يقصد به قائله طلب حق معلوم من قبل غيره حال المنازعة أو دفعه عن حقّ نفسه. المهم العبارات كلها تدور في هذا الأمر. وقلنا لكم الدعوى كما يقول الماوردي تشتمل على أربعة أشياء: مُدَّعٍ، ومُدَّعًى عَلَيْهِ، وَمُدَّعًى بِهِ، وَمُدَّعًى عِنْدَهُ.

إن شاء الله نكمل بقية موضوع الدعوى في الدرس القادم.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم، وبارك الله فيكم، وجزاكم الله كل خير.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس السادس

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، حيّاكم الله وبيّاكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء مع اليوم الثالث من شهر ربيع أول لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة. ونحن أيضًا مع الدرس السادس من دورة «القضاء الشرعي».

نستكمل ما كنا قد توقفنا عنده في الدرس الخامس وهو موضوع الدعوى. تكلّمنا عن الدعوى، وشروط الدعوى، وأقسام الدعوى التي تُرفع أمام القاضي الشرعي. واليوم إن شاء الله سنكمل بقية هذه الموضوعات.

تكلّمنا المرة الماضية حول تعريف الدعوى والدعوى الصحيحة، وقلنا لها شروط، وتكلّمنا عنها، وهناك الدعوى الفاسدة والدعوى الباطلة، وقلنا أيضًا سنشير إلى دعوى الحسبة، وأيضًا سنتكلّم في أدب المترافعين أمام القضاء أو أدب الخصوم أمام القاضي.

وأيضًا نتكلّم عمّا إذا أراد أي مسلم أن يلجأ إلى القضاء فهل يوجد رسم محدد؟ يعني كما يحدث في المحاكم الحالية والغربية، وهو أن تدفع مالًا معينًا لصحيفة الدعوى أو رسمًا معينًا. وسنتكلّم أيضًا فيمن يرفع الدعوى؛ الأصيل أم الوكيل؟ وهل تجوز الوكالة في الدعوى؟ وأيضًا نتكلّم عن حضور المدّعى عليه أمام القاضي، وإذا كان المدّعى عليه امرأة أو كانت هي صاحبة الدعوى، فما حكم حضور المرأة أمام القاضي؟ ونتكلّم أيضًا عما يفعل القاضي في البداية، ونفترض أن المدّعى عليه مثلًا كان أعجميًا لا يحسن لغة القوم، لا يحسن اللغة العربية مثلًا ففي هذه الحالة ما حكم وجود مترجم عن هذا الأعجمي في القضاء؟ وإذا غاب المدّعى عليه بعد إعلامه وإعلانه

فسنتكلّم عن غياب المدّعى عليه وهل يجوز الحكم عليه في غيابه؟ كل هذه المسائل سنحاول أن نذكرها ونوجزها بقدر الاستطاعة إن شاء الله.

ولكن أحب أن أذكّركم كما قلنا من قبل في مسألة «تعريف الدعوى» عند ابن عابدين في قوله في (الحاشية) في كتاب الدعوى: الدعوى لغة: «قَوْلٌ يَقْصِدُ بِهِ الْإِنْسَانُ إِيجَابَ حَقٍّ عَلَى غَيْرِهِ». وجمعها دعاوى ودعاوي، يعني يجوز أن تكسر الواو أو تفتحها. وهي شرعًا «قَوْلٌ مَقْبُولٌ». قول مقبول عند من؟ ونحن في الشارع؟ أو عند الشيخ أو عند إمام المسجد؟ لا، هي قول مقبول عند القاضي يقصد به طلب حق قبل غيره، أو دفعه.

وتكلّمنا عن التعريف هذا من قبل ولكن أردت أن أذكركم به. وأذكّركم أيضًا أن الدعوى الصحيحة هي أن يكون كل من المدّعي والمدّعى عليه عاقلًا، فلا تصح دعوى المجنون، ولا الدعوى عليه، ولا دعوى الصبي الذي لا يعقل، ولا الدعوى عليه.

وقلنا أيضًا أن يكون الحق المدّعى به معلومًا، يعني لا يأت واحد للقاضي يقول له هذا لي عليه شيء، لا بد أن يحدد ما هو الشيء هذا بالتفصيل. ويدخل في ولاية القضاء وتجري عليه الأحكام، يدخل في ولاية القضاء يعني مثلما قلنا العبادات لا تدخل في ولاية القضاء، كأن يرفع دعوى ويقول أنا توضأت فهل وضوئي صحيح أيها القاضي؟ أو يرفع دعوى ويقول يا قاضي هذا رجل جاري غني فَمرْه بأن يتصدّق علي! فهذه كلها دعاوى غير مقبولة ولا يسمعها أصلًا القاضي ابتداءً.

وقلنا أن يكون المدّعى به مما يحتمل الثبوت بألا يكون مستحيلًا عقلًا ولا عادةً. يعني كما قلنا لكم يستحيل واحد يدّعي على إنسان أن هذا الرجل أبوه ويكون أصغر منه شخصيًا، أصغر من المدّعي نفسه. وأيضًا أن تكون الدعوى ملزمة للمدّعى عليه بشيء على افتراض ثبوتها، يعني هي ملزمة له، أنت تطالب القاضي هذا الرجل عليه دين لي فإذا ثبت هذا الدين فإنه يُلزم هذا المدّعى عليه بأن يرده إليك.

إذًا هذه الدعوى الصحيحة.

الدعوى الفاسدة:

أما الدعوى الفاسدة فقد تكلّم عنها الإمام الماوردي في (الحاوي الكبير) في أدب القاضي أيضًا وقسّمها إلى أقسام. ولكن نحن سنقول الدعوى الفاسدة قد تكون دعوى صحيحة ولكن فيها بعض الأشياء التي قد تكون

محلّة، وأيضًا قد يكون فيها شيء مجمل فالقاضي يقول له اذهب صحّح هذا الدعوى؛ لأنه ادّعى مثلًا على فلان أنه باعه سيارة، ولكن لم يصف السيارة؛ أي موديل، متى صُنعت، هي من أي نوع، ما ثمنها، هو قال سيارة فقط؛ فهذه دعوى فاسدة، لا بد أن يصححها بذكر الأشياء التي تصفها وتحددها، لأن كلمة سيارة هي من أي نوع من السيارات؟ مرسيدس أم فوكسهول أم تويوتا ولا ما نوعها؟

واحد ذهب إلى القاضي مدّعيًا، وقال إنه يريد تصحيح عقد زواج امرأة بوذية، هندوسية، سيخية، مجوسية، فهذه الدعوى لا تُقبل عند القاضي. لماذا؟ لأن المسلم لا يجوز أن له أن ينكح بوذية، أو هندوسية، أو سيخية، أو مجوسية، أو شيوعية، أو لا دينية، كل هذا لا يجوز أصلًا. فهذه الدعوى دعوى فاسدة، دعوى لا يقبلها القاضي.

وممكن واحد يرفع دعوى يقول هذا الرجل غصب مني مثلًا لحم خنزير، أو غصب مني خمرًا، أو بعته خمرًا، أو كان مربي ثعابين، وعقارب، وحشرات مؤذية، كما يقول الماوردي، فهذه الأشياء دعوى فاسدة؛ لأن المسلم يجب رفع يده عن هذه الأشياء ولا تُعتبر، لأن الخمر ولحم الخنزير أموال هدر لا قيمة لها في الشريعة. يعني ما ينفع يرفع دعوى يقول أنا بعت لهذا الرجل خمرًا ولم يعطني المال مثلًا، أو أنا أعطيته المال ولم يعطني السلعة، التي هي زجاجات الخمر أو لحم الخنزير؛ فإنه في هذه الحالة لا تُسمع دعواه وهذه دعوى فاسدة.

وهناك أشياء كثيرة وأمثلة يضربونها في الدعوى الفاسدة. وأحيانًا الدعوى تكون ليست فاسدة فقط بل هي باطلة أيضًا، مثل أن يقول إنه يطلب بيع الثمر قبل أن يتخلّق، أو يبيع السمك في الماء، كأن يقول له أنا سأشتري منك هذا السمك في الماء، ثم يرفع دعوى إلى القاضي يطالبه بالثمن أو يطالبه بالسلعة، يقول لم يعطني السمك الذي تعاقدنا عليه أن يصطاده في الماء! فهذه دعاوى باطلة لا يسمعها، لأنها لا يجوز رفعها أصلًا؛ فهذا بيع اسمه بيع الغرر، لأنه فيه جهالة، وأنا لا أستطيع أن أعرف هل سأصطاد أو لن أصطاد. وأيضًا بيع الحمل في البطن، مثل أن يقول له ما في بطن هذه الناقة أنا سأشتريه، ويقول للقاضي إنه لم يسلمني ما في بطن الناقة. هذه دعوى باطلة لا تُقبل أيضًا، ويصنفونها من الدعاوى الفاسدة.

وقالوا هل إذا قلت للقاضي أنا اشتريت من هذا سيارة أو بعته سيارة وأريد الثمن أو أريد أن يسلّمني السيارة، هل القاضي يقول له نوع السيارة كذا، قالوا القاضي لا يجوز له أن يلقّن المدّعي، هو الذي يبحث ويأتي، أنت الذي أجملت فيجب عليك أن توضح للقاضي؛ لأن القاضي لا يجوز أن يلقّن، هو يجوز فقط أن يستفهم.

وأيضًا هناك بعض الأشياء التي تُعتبر فاسدة عند القاضي، مثلًا واحد رفع عقد زواج، فذكر عقد الزواج ولكن لم يذكر الولي أو لم يذكر الشهود؛ فيجب عليه حتى تصحّ الدعوى أن يذكر العقد بالولي بالشهود ويذكر كل التفاصيل هذه في دعاوى النكاح ودعاوى الزواج، ولكن لا يذكر شيئًا مبهمًا هكذا.

وأيضًا هناك دعاوى فاسدة ولكن يعتبرونها كاذبة أو مستحيلة، واحد يدّعي مثلًا أنه تزوّج فلانة الفلانية، وهو يقيم مثلًا في لندن، قال أنا تزوّجتها أمس زواجًا سليمًا ونكحتها وهي مقيمة في كوالالمبور أو في بوركينا فاسو! ففي هذه الحالة هذه دعوى كاذبة. أو يدّعي يقول يا قاضي هذا الرجل فلان بن فلان جرحني هذه الجراحة بتاريخ كذا، والرجل في العراق مثلًا وفلان هذا المدّعى عليه موجود في الأرجنتين ويستحيل أن يتقابلا في الوقت هذا. أو يدّعي على شخص ما ويتضح أن الشخص هذا ميّت أصلًا وليس موجودًا، يقول فلان ضربني أو أخذ مالي ويتضح أن المدّعى عليه ميت من سنين. هذه دعاوى اسمها دعاوى كاذبة، ومستحيلة، ولا تُقبل أمام القاضي.

هذه أمثلة ذكرها الماوردي، وابن فرحون ذكر أمثلة كثيرة جدًا أيضًا، وكل كتب القضاء التي اهتمّت بهذه الدعاوى وفصّلتها ذكرت أمثلة كثيرة، وقلنا لكم ابن أبي الدم أيضًا له كلام كبير في هذا الموضوع.

وتكلّمنا نحن عن العين الحاضرة والعين الغائبة، العين الحاضرة تقول يا قاضي هذه الساعة أو هذه المجوهرات الذي في يده أنا بعته إياها، فلا يحتاج إلى تفصيل، القاضي ينظر أمامه. لكن العين الغائبة لا بد أن تصف الشيء الذي بعته، سواء من ذوات الأمثال أو من غير ذوات الأمثال في هذه الحالة يجب أن تقول له الصفات بالضبط: ذهب عيار كذا، والتفصيل: دينار كويتي، دينار أردني.

مسألة رسم الدعوى:

القاضي الروياني في كتاب (روضة الحكّام وزينة الأحكام) ذكر أشياءً جميلة وتفصيلية في كتابه هذا، وقلنا لكم الروياني توفي سنة ٥٠٥هـ. ولكن الذي اهتمّ أيضًا بهذه الموضوعات في (روضة القضاة) للعلامة السمناني المتوفى سنة ٤٩٩هـ وهو أجاب على الأسئلة التي نحتاجها نحن ونستفسر عنها. يعني من الذي يرفع الدعوى، وقبل رفع الدعوى هل في القضاء يستطيع أن يلجأ الإنسان إلى القاضي بدون رسوم؟ يعني يذهب إلى المحكمة الشرعية بدون رسوم؟

الدعوى القضائية تتمّ في الأساس بدون رسوم، لا يوجد في تاريخ الدولة الإسلامية ولا في الخلافة ولا في تاريخ الإسلام إلى وقت انقضاء الخلافة الإسلامية وزوالها على أيدي هؤلاء الصليبيين والمستعمرين لا يوجد ما يُسمى «رسم الدعوى» هذا. وهذا الأمر موجود الآن في كل قضاء العالم، وكل القضاء الغربي.

وهناك أناس أحيانًا يضيع حقّهم بسبب أنه لا يوجد لديه مال يستأنف به الحكم؛ لأنه لكي تستأنف الحكم مثلًا تدفع مبلغًا معينًا وممكن تخسر دعواك، لأنه لا بد من سداد مبلغ معين في خزينة المحكمة يُسمى «رسم الدعوى». حتى الدعاوى ابتداءً وأي صحيفة دعوى لا بد أن تدفع رسمًا معينًا للمحكمة، إذا لم تدفع هذا الرسم فدعواك باطلة، ولا تُسمع، وممكن يضيع عليك حقك. فهذا حتى ظلم للفقراء. أنت فقير وليس عندك مال ممكن يضيع حقك، حتى لو خسرت القضية في الدرجة الأولى ممكن تكسبها في الدرجة الثانية عندهم في قانونهم الوضعي، ولكن لأنك لا تملك مالًا فإنه في هذه الحالة يضيع عليك حقك، مع أنك عندك أدلة ظهرت جديدة ممكن تبديها للقاضي الذي في الأعلى وممكن تكسب الحكم الذي خسرته في أول درجة، ولكن نظرًا لأنك فقير ولا يوجد لديك المال فلا تستطيع أن تقوم بهذا الاستئناف لإثبات حقك، وهذا ظلم!

وهذا من عظمة الدولة الإسلامية من عظمة القضاء، العمود الفقري في الدولة الإسلامية هو القضاء؛ ولذلك من عظمته أنه يحمي الفقراء، يحمي كل مسلم، ويحمي كل إنسان، حتى لو واحد كافر لجأ للقاضي المسلم لا يدفع رسمًا. يعني أي إنسان يقيم في ظلّ الدولة الإسلامية من أهل الذمة ومن غير هؤلاء أي إنسان يرفع دعوى للقاضي لا يدفع رسمًا. لماذا؟ لأن الخلافة الإسلامية أصلًا من مهماتها هذا القضاء، كأنه نوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويُقام حسبةً لله؛ ولذلك فلا يؤخذ عليه شيئا. واحد يشتكي لأنه مظلوم، يلجأ إلى القاضي من أجل رفع الظلم، لأن القاضي يقضي بين الناس بالحق وهو شرع الإسلام، وهو قربة من القربات؛ إذًا يردّ الظالم عن ظلمه ويوصل الحق إلى مستحقه، فهذا مما يأمر به الإسلام، هذا أمر بالمعروف ونهي عن المنكر؛ ولذلك لا تأخذ المحكمة أو يأخذ القاضي، لا يوجد أي رسوم ولا شيء في هذا، وهذا من مزيّات هذه الشريعة العظيمة، وهذا القضاء كمؤسسة حاسمة حاكمة في الدولة الإسلامية أو دولة الخلافة.

من الذي يرفع الدعوى؟

الأصل أن الذي يرفع الدعوى هو الأصيل، والأصيل هو المدّعي صاحب الحق نفسه. أنت واحد بينك وبينه مظلمة معيّنة وحقوق تقع في ولاية القضاء مثل المداينات، مثل دعاوى جنائية، حقوق شخصية، من حقك أن

ترفع الدعوى. ولكن هل يجوز لك أن تفوّض وكيلًا؟ هذا الوكيل يقوم بالدعوى سواء للمدّعي أو للمدّعى عليه؟ نعم قالوا يجوز هذا. وهذا الذي ذكره القاضي السمناني المتوفى سنة ٤٩٩هـ في (روضة القضاة وطريق النجاة) عندما قال:

«باب جواز دعوى الوكيل لغيره.

٦٨٧ – اعلم أن الوكيل إذا صحت وكالته ولزمته حجته جاز للقاضي أن يسمع دعواه، والدعوى عليه فيما يصح أن يتولّاه لغيره. –في حدود الوكالة طبعًا–.

٦٨٨ – وهو كالولي، لأن النبي صلي الله عليه وسلم وكل عمرو بن أمية الضمري في تزويج أم حبيبة». – عمرو بن أمية الضمري بن خويلد هذا من الصحابة الكبار رضي الله عنه، كان يُكنّى بأبي أمية، بعثه النبي –صلى الله عليه وسلم– عينًا إلى قريش ليعلم منهم الأخبار، وأيضًا الرسول –صلى الله عليه وسلم– أرسله إلى النجاشي وكيلًا عنه فعقد له على السيدة أم المؤمنين: حبيبة بنت أبي سفيان، ثم بعد ذلك هو –رضي الله عنه– توفي في آخر أيام سيدنا معاوية بن أبي سفيان يعني في سنة ٦٠هـ تقريبًا. لكن الشاهد من هذا جواز الوكالة لأن الرسول وكّل عمر بن أمية في تزويج السيدة أم حبيبة فاعتبروا أن هذا الأمر جائز.

«وكذلك أئمة العدل ووجوه الصحابة والتابعين، وهو عمل الناس في جميع الأمصار». يعني كانوا يوكّلون من يقوم بالبيع والشراء وأيضًا يجوز الوكالة في القضاء. وذلك سواء للمدّعي أو للمدّعى عليه.

لكن هناك حدود للوكالة، يعني إذا أراد القاضي أن يوجّه اليمين من الذي سيقسم: الوكيل أم الأصيل؟ يعني إذا كان لا يوجد بيّنة ولا بد على المدّعى عليه أن يقسم مثلًا، فمن الذي عليه القسم؟ وسنتكلّم عن هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد في موضوع «وسائل إثبات الدعوى» وهذه الوسائل من ضمنها اليمين والنكول عن اليمين. لكن هنا القاضي يوجّه هذا اليمين للأصيل وليس للوكيل.

وهناك خلاف بين العلماء في بيوع العقارات أن يذهب الوكيل لبيع كل الأملاك ويقسم عليها ويسلّمها، فقالوا لا؛ لأنه في هذه الحالة المسألة خطيرة، لأنه يقسم بيمين وهذا اليمين ديني، أنه يقسم بالله العظيم أنه مثلًا هذا ما عليه دين لفلان الفلاني أو أنه له عليه كذا، فهذه اليمين بينه وبين ربّه، فكيف الوكيل سيتدخل بين الأصيل وبين ربه؟! إذًا الوكيل له حدود، يبيّن ويعرض الأدلة والوثائق ويرد يجوز له، لكن إلا في مسائل مثل هذه.

كيفية إحضار الخصم إلى القاضي:

الآن عندما يذهب المدّعي إلى القاضي ويقدّم دعواه وقبلها القاضي فكيف يتم إحضار الخصم إلى القاضي؟ يعني أنت تدّعي فكيف نحضر المدّعى عليه أو المتهم؟

هنا الإمام السمناني ذكر لنا بابًا في موضوع: كيفية إحضار الخصم إلى القاضي، قال:

«- وينبغي للقاضي إذا أراد إحضار خصم أن يدعوه بأرفق الوجوه، وأجمل الأقوال، لأنه يدعوه إلى حكم الله ودينه.

- وعلى المدعى عليه الإجابة إلى ذلك، ولا يسعه التأخير».

ثم استند إلى قول الله تعالى: {وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا}.

ثم قال: « فأدب الله تعالى أحسن الآداب، وقوله أصدق القول.

- فكما يجب على المدعي الترفق بخصمه ليتمكن من استيفاء حقه، فكذلك يجب على المطلوب الإجابة إلى ما يدعى إليه». أي على المطلوب الإجابة إلى ما يُدعى إليه.

« وأيهما تعدى ما قلناه أثم، وربما فسق إن لم يكن له عذر». يقول هو يأثم دينيًا إذا هو دعاه القاضي ولم يحضر؛ لأنه مطلوب بحكم شرعي، يقول لك تعال لنتحاكم إلى ما قال الله وقال الرسول أو الشريعة؛ فإذا لم تحضر ولم يكن عندك عذر مقبول فإنك تأثم ديانةً.

العذر الذي يمنع الحضور:

إذًا إن امتنع متعنتًا بغير عذر فهذا آثم، أما العذر الذي يمنع الحضور فقال: « اتفق الفقهاء على أن المرض الذي لا يستطيع معه الحضور بنفسه إلى الحكم يسقط الحضور عنه، لأن المرض يسقط الصيام وأركان الصلاة الواجبة والصوم، فجاز أن يسقط الحضور».

وأيضًا من سقوط الحضور دعوى المرأة، طبعًا في أيامنا تختلف الأمور، ولكن هو يتكلّم عن زمانهم: « ويسقط الحضور أن تكون امرأة غير برزة، لأن الحياء في النساء يمنع من استيفاء مالها من الحق». امرأة برزة يقصدون امرأة تبرز للرجال، يعني تبيع وتشتري، معروفة وتتحرك، ولكن في صيانة وحشمة وحرمة، ويكون سنها كبيرًا إلى حد ما. أما هذه البنت التي في خدرها والتي يغلبها الحياء فإنهم كانوا يرسلون إليها وكلاء القاضي أو أعوان القاضي والشهود، ويستمعون إليها ويدوّنونه ثم يأتون إلى القاضي فيبلّغونه بما حدث.

وذلك حتى لا تأتي إلى مجلس القضاء؛ لأن مجلس القضاء مجلس علني، يعني أي إنسان يستطيع أن يدخل إلى القاضي ويجلس ويستمع. ولذلك حتى القضاة الذين كانوا يحكمون في بيوتهم -لأنهم كانوا يجلسون في المساجد، وأحيانًا كانوا يجلسون في بيوتهم، وبعد ذلك خُصصت لهم أماكن خاصة للقضاء، لكن قديمًا كان ممكن القاضي يقضي في بيته، ولكن الخلفاء كانوا يشترطون أن يكون البيت مفتوحًا، يعني أي أحد ممكن يحضر في الفترة التي يحكم فيها القاضي، وبعد أن ينتهي الحكم يغلق بابه.

فالمرأة لما تحضر والناس حضور معها وتُسأل تستحي أن تتكلّم والناس تستمع إليها، وهذه مسائل علانية، والعلانية مهمة؛ لأن الناس عندما يرون كيف القضاء وإنصاف الناس والمظلومين، ويستمعون كيف يسير القاضي هذا شيء يُحمد للشريعة.

ثانيًا بالنسبة القضايا السرّية التي فيها أسرار الأسر، أو فيها أشياء خطيرة على الأسرة، أو فيها جرح المشاعر، هنا القاضي يجوز في هذه الحالة يخرج كل الحاضرين، وحتى يخرج أعوان القاضي إن استدعى الأمر أو الجلواز – الحارس– كل هؤلاء يخرجون من مكانه ويستمع بمفرده إلى المدّعي والمدّعى عليه لأن هناك أسرار عائلية أو أشياء تخدش الحياء أو فيه شيء ربما يفتضح أمر هؤلاء ويشنّع على الناس وغير ذلك، ففي هذه الحالة يجوز أن يعقد القاضي جلسات سرّية.

الحكم على الغائب:

إذا امتنع الخصم المدّعى عليه عن الحضور، أعلنّاه، والقاضي أرسل له، والآن الأمور تطوّرت، يعني ممكن ترسل له بعض الأشخاص، ترسل له لو عندك قوّة، شرطة، جهاز أمن، فتعلنه بأي صفة المهم يصله وتتأكد أنه وصله. نفترض أنه أصرّ وامتنع بدون أي عذر؟ القاضي ممكن هنا يجبره عن طريق الشرطة –الشرطة الشرعية طبعًا تبع

دولة إسلامية، وليس هؤلاء المجرمين- أو بالقوة الجبرية تجبره للحضور أمام القاضي. ويجوز للقاضي أيضًا إذا اكتفى بالبيّنات أمامه فإنه ممكن يحكم عليه بدون حضوره في غيابه، إذا وجده متعنّتًا وأنه لا يحضر، طالما البيّنة كانت واضحة.

طيب نفترض هذا المدّعى عليه كان غائبًا وجاء قبل النطق بالحكم، ماذا نفعل في هذه الحالة؟ إذا جاء قبل النطق بالحكم في هذه الحالة فإننا نقول القاضي يمكن يمهله ويعطيه أجلًا لتقديم الدفوع والتجهيز، ويعطيه فرصة كالمدّعي تمامًا، ويأخذ حقّه ووقته. لكن إذا حضر بعد الحكم ونفذ الحكم؟ في هذه الحالة يجوز أن يرفع أمام نفس القضاء -طبعًا في الشريعة يختلف، يعني الحكم في القضاء الإسلامي يختلف عن القوانين الوضعية، أنت في القوانين الوضعية ممكن قاضي آخر وتذهب إلى إجراءات معقدة، لكن أنت هنا تلجأ إلى نفس القاضي الذي حكم، وتقول له أنا حضرت ومعي بيّنة وأدلة جديدة ويسمعك فيها ويبطل حكمه هو.

يعني القاضي يبطل حكمه الأول لأن المدّعى عليه حضر وجاء بأدلّة اقتنع بها القاضي فحكم له ويذهب الحكم الأول. حتى لو بعد مدة، لأن هناك بعض المحاكم الوضعية الآن تقول بعد أربعة عشر يومًا أو ثلاثين يومًا أو ستين يومًا وبعضهم تسعين يومًا بعد الأربعة عشر يومًا ممكن ينفّذ عليك الحكم. لكن في الناحية الشرعية المدد هذه لا تكون إلا في قضايا محددة طويلة الأمد، التي هي بالتقادم وغيره، مثل واحد يرى جاره يبني في قطعة الأرض وجالس له سنين، ممكن خمسة عشر سنة وهو جالس أمامه، وفجأة يلجأ إلى القاضي ويقول له: يا قاضي، هذا بيتي، وهذا المكان الرجل اغتصبه مني! مثل هذه الدعاوى لا تُقبل، لأنك جالس تشاهد الرجل يبني ويهدم ويصلح هو وأولاده، وأنت بعد سنوات تأتي تقول هذه أرضي وأنت كنت جالسًا معهم أصلًا، يعني أنت في نفس المكان، هذه الدعاوى لا تُقبل. طبعًا التقادم لا يسقط حقّ الإنسان في الشريعة، ولكن هناك بعض القضايا لا تُقبل أمام القاضي وخاصة مثل هذه الأمور الظاهرة.

لكن إذا أتى مثلًا بعد أربعة عشر يومًا، بعد شهرين، بعد ثلاثة أشهر، بعد سنة، نعم القاضي يسمع دعواه، لأنه عنده أدلّة واضحة وجديدة. ولكن في القانون الوضعي لو فاتت الأربعة عشر يومًا لا يستطيع، وانتهى الأمر، حتى لو أتى بعدها بيوم واحد لا تُقبل، والحق صار ثابتًا للشخص الآخر الذي قد يكون الحكم له باطل، وأخذ البيت بدون حق، ولكن الآخر لأنه تأخّر في الاستئناف، تأخّر في المعارضة، تأخّر في نقض الحكم، ففي هذه الحالة صار هذا الحق للآخر رغم أنه باطل، ورغم أنه لا يجوز، بسبب الخلاف في الشكل هذا.

الشريعة لا تعترف بهذه الشكليات التي تضيّع حقوق الناس، بل تُسمع دعواه ويقدم الأدلة والقاضي يبطل حكمه هو الذي أصدره، أو يأتي إلى قاضي آخر لو أن القاضي هذا مات أو جرى له أي شيء أو انعزل، ففي هذه الحالة ممكن قاضي آخر هو الذي يبطل نفس الحكم يعني.

هذا بالنسبة للحكم على الغائب.

الدعوى على النساء:

الآن عندنا مسألة الدعوى على النساء التي قلنا سنتكلّم عنها، القاضي السمناني تكلّم عنها فقال:

« باب دعوى النساء والدعوى عليهن.

اعلم أن حكم النساء حكم الرجال في الخصام والمنازعات: الحرة كالحر والأمة كالعبد لا يختلفان في الدعاوى والبينات ولا الإيمان ولا المحاكمات: ملكها كملك الرجل فيما يملك من الأموال وحدها كحده وقذفها كقذفه وقتلها كقتله، وما يفترقان فيه من الأحكام فإنما هو مستثنى من هذا الأصل.

وإذا استعدى رجل على امرأة أو امرأة على امرأة إلى القاضي، وادعى عليها مالاً في يدها أو ديناً في ذمتها أو حقاً يجب القضاء به والحكم إذا وجد شرط الحكم فإن القاضي يحضرها كما يحضر الرجل إلا أن تكون غير برزه فلا يحضرها ولكنه ينفذ إليها من يسألها عن دعوى خصمها».

يعني كانوا يحترمون المرأة خاصة من ذوات الخدور، لكن المرأة البرزة كانت ممكن تُدعى إلى القضاء، لأنها أصلًا برزة، يعني تقوم وتشتري وتبيع وتخرج، بحشمتها طبعًا، حتى لا يظن أحد أنها كانت تخرج متعطرة ومتزيّنة! بل بالحشمة وباللبس الشرعي، ولكنها كانت تخرج وتتعامل في حدود معيّنة.

ولكن الدعوى على بنت صغيرة أو واحدة ليست من النساء المعروفات ففي هذه الحالة القاضي يرسل إليها من يسألها من وكلائه ومعهم الشهود الذين يشهدون على ما تقول هذه المرأة ولا يُحضرها، وعدم حضورها كما قلنا حماية وصيانة لحيائها أصلًا؛ لأنها ستجلس في وسط عوام المسلمين أمام القاضي، وجلسة القاضي يجلس فيها الرجال والنساء وهناك أعوان القاضي، لأن مجلس القضاء يضمّ القاضي ويضمّ كاتب القاضي ويضمّ أعوان القاضي ويضمّ بعض الفقهاء الذين يستشيرهم القاضي؛ لأن هناك بعض المسائل الشرعية التي قد لا يكون القاضي ملمًا بها في الحال فإنه يستشيرهم في بعض الأحكام الشرعية.

وأيضًا كان يجلس في مجلس القاضي قديمًا شهود كانوا يُعدِّلون، يعني هؤلاء ناس من أهل الصلاح وأهل الخير في البلد فالقاضي يسألهم من هذا الشخص؟ أتوثقونه؟ هذا تعرفونه؟ لأنهم معدّلون عنده، هؤلاء عنده كأنهم شهود موظفين في المحكمة. فهؤلاء يسألهم القاضي أنتم تعرفون هذا الرجل الشاهد الذي يستشهد به فلان؟ فيقولون نعم هذا فلان بن فلان من الحي الفلاني، هذا رجل عربيد، هذا رجل سفيه، يعني مثل التحرّيات، ويسألهم القاضي سرًا يتداول معهم في توثيق الشهود؛ لأن القاضي أحيانًا لا يثق في الشاهد أو يرتاب فيه فإنه يسأل هؤلاء إذا كانوا يعدّلوه أو لا.

فكل هؤلاء الذين يحضرون لما تأتي بنت صغيرة أو واحدة من ذوات الخدور وتجلس وتتكلم أمام هؤلاء جميعًا ينظرون إليها، والمرأة لم تكن تخرج وكانت تقرّ في بيتها، فكانت المسألة في غاية الصعوبة، فحماية لها تُسأل في بيتها وبين محارمها.

هذا في دعوى النساء.

دعوى الأعجمي:

إذا كان المدّعي أو المدّعى عليه أعجميًا لا يحسن العربية؛ واحد إنجليزي، فرنسي، صيني، فارسي، يريد يرفع دعوى أمام القاضي على خصمه، وخصمه هذا عربي مثلًا، أو أن المدّعي والمدّعى عليه هما الاثنان أعجميان، ففي هذه الحالة القاضي ماذا يفعل؟ يعيّن لهما مترجمًا موثوقًا، وله شروط كما يقول القاضي السمنان. ونحن عندما سنتكلّم عن وسائل الإثبات وخاصة في القسم الجنائي سأتكلم عن بعض المسائل التي هي ترجمة شهادة الأخرس، والترجمة بالإشارة وغيرها، لكن الآن هذا في دعاوى عامة ودعاوى مدنية أو مداينات أو دعاوى مالية وحقوق عامة هكذا، لكن في الدعاوى الجنائية والدعاوى التي فيها الحدود والقصاص هذه تكون دعاوى صارمة، وفيها شروط صارمة، سواء في الشهود أو في الترجمة أو في الإقرار، لأنه يترتب عليها قصاص وقود وقتل نفس.

يقول القاضي السمناني في الترجمة:

« فصل في الترجمة

فإن كان المدعي أو المدعى عليه أعجميا أو لا يعرف القاضي لغته، وهما أو أحدهما على هذه الصفة أو لا يعرف أحدهما الأخر فعلى القاضي أن يأمر عدلين يترجمان للمدعي وللمدعى عليه وله، ويفهم هو أيضاً ذلك».

وهناك خلاف بين العلماء، المترجم هل يُعتبر شاهدًا أم هو ناقل كلام وليس له علاقة؟ الذين يعتبرونه كالشاهد في هذه الحالة يشترطون مترجمين اثنين، وتتوافر شروط الشهادة الصارمة. لكن لو اعتبرناه أنه ناقل كلام فيُشترط فيه العدول والصلاح والخبرة وكل هذا يتوافر فيه حتى لو كانت امرأة مترجمة، لأننا نعتبره ناقلًا للكلام وليس شاهدًا على واقعة. لكن القاضي السمناني يرى أنه لا بد من اثنين وهذه مسألة خلافية بين العلماء. وبعضهم يقول مترجم واحد لكن يكون خبيرًا.

الآن في أيامنا هذه الناس في تخصص، وصارت الترجمة علمًا قويًا وخبرة قوية جدًا، فممكن يُستغنى عن الاثنين إذا أخذنا بمبدأ أن الترجمة ليست شهادة، والمترجم ليس شاهدًا وإنما هو ناقل. ولكن ممكن القاضي يتخذ احتياطاته لأنه ربما يكون هناك ميول نفسية أو غيرها فيأتي إلى مترجم احتياطي حتى يستطيع أن يقارن بين الكلام، لأنه ممكن واحد يخطّئ الآخر، يقول ليست هذه اللفظة كذا ولكنها اللفظة كذا، فيكون أحوط عند القاضي لو عيّن آخر. وهذا الذي قاله العلماء قديمًا، أنه يأمر عدلين للترجمة، هذا الكلام من باب الاحتياط.

ولذلك تكلّم أيضًا عن الأخرس قال:

« فصل في الأخرس

وإن كان الرجل أخرس يفهم الإشارة أمر الحاكم عدلين أن يشيرا إليه بما يُدعى عليه؛ فإن جحد سُمعت بينة المدعي». يعني أنكر وقال لا، فنسمع بيّنة المدّعي، يقول له فلان الفلاني يدّعي عليك أنك اشتريت منه سيارة، فهو بالإشارة نفى وأنكر، مترجم الإشارة قال للقاضي أنه ينكر، فهنا القاضي يسمع بيّنة المدّعي. لأنه لماذا لا يسمع القاضي البيّنة؟ البيّنة يعني الأدلة وكل شيء سيأتي به المدّعي سواء شهادة الشهود وكل الأشياء الأخرى، فإذًا هنا القاضي في البداية قد يأتي المدّعي يقول هذا اشترى مني سيارة أنا لا أحتاج بيّنة، فيقول الآخر نعم هو اشترى مني سيارة، فلا نحتاج إلى بيّنة، هو مقرّ الآن، انتهى الأمر. أما إذا أنكر، فهنا يقول له أعطنا الأدلة، ما هي أدلّتك على أنك أعطيته سيارة وأنه اشتراها منك، أو أنك تطالب بالمال، يستفصل منه بعد ذلك.

وإشارة الأخرس الآن وموضوع الصمّ والبكم الآن صار علمًا، حتى للعميان الآن صار علمًا، الأخرس بصفة خاصة الآن لأنه يرى بعينيه فصار علمًا وعندهم كتب تُؤلّف في الإشارة، ومعاهد متخصصة، ويستعين القضاة الآن في كل المحاكم الغربية وغيرها لو فيه قضاء شرعي طبعًا ومحاكم شرعية نعم تستعين بهؤلاء المترجمين الذين

يحسنون الترجمة معه، لأنها صارت أفضل مما سبق، لأنها صارت علمًا، ولها أدوات ولها إشارات، والناس مهرة في هذا الموضوع، وهي تُدرس في الجامعات الآن.

إذًا يجوز في هذه الحالة الدعوى على الأخرس أو الدعوى من الأخرس، يعني يكون هو مدّعي أو يكون هو مدّعى عليه.

أيضًا الدعوى على الطفل، وقلنا الدعوى على الطفل لا تُقبل على الطفل نفسه وإنما على الوصي على الطفل أو من هو في حجره.

بعد ذلك الأصل في القضاء على الغائب، العلماء قالوا إن الأصل أن القضاء يتم في حضور الاثنين، لكن هذا المدّعى عليه غاب لا نستطيع أن نصل إليه، هل نعلّق القضية حتى نصل إليه؟ القضاة وجمهور العلماء يقولون يجوز الحكم عليه ولو كان غائبًا، وتُسمع بيّنة وأدلة هذا المدّعي حتى لو كان الخصم غائبًا. هذا هو المستقر. ولكن الأصل الحضور وهذا استثناء، وابن حزم في (المحلى) في كتاب القضاء شنّع على الذين استدلّوا بأدلة أنه لا يجوز على الإطلاق أن تحكم على الغائب ولا بد للحاضر، ويستندون إلى قول النبي –صلى الله عليه وسلم– لعلي بن أبي طالب حين ولّاه اليمن: (لا تقض لأحد الخصمين حتى تسمع من الآخر) فجعل شرط القضاء عليه سماع قول الآخر. وابن حزم ردّ على كل هذه الأدلة وهذه الشبهات، وقال حتى على افتراض الصحّة لأنه يضعّف كل هذه الروايات، على افتراض الصحة فهذه الصورة المثلى، لكن هو غائب متعنّت، هرب من القضاء، أو لا نستطيع العثور عليه، فهل يضيع حقّ الرجل؟!

والإمام الشافعي يرى القضاء عليه في كل شيء، يعني ليس في قضية الأموال المنقولة فقط، بل حتى في العقارات الثابتة وفي كل شيء يُحكم عليه، عكس بعض الفقهاء يفصّل: إذا كانت عقارات فلا نحكم عليه في غيابه، ونحكم عليه فقط في الأشياء المنقولة والسهلة. وهذا التقسيم يفوّت على الناس حقوقهم، ويؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل.

إذًا نحن بذلنا وسعنا، مرة واثنين وثلاث، والقاضي أرسل له، وأعلّناه، ولكنه هرب، أو أننا لا نعرف أين هو، ففي هذه الحالة القاضي يحكم عليه في غيابه كما في حضوره.

دعوى الحسبة:

بقيت مسألة الحسبة حتى ننتهي منها، نحن قلنا في الدعوى يجب أن يكون هناك من يطالب بحق له هو، أو الوصي يرفع دعوى عن الموصى به أو من هو في حجره مثلًا، لكن الحسبة هذه دعوى أن الإنسان يطلب فيها دعوى لغيره، حق مجرّد لله -سبحانه وتعالى-، فهي دعوى التقرّب منها إلى الله -سبحانه وتعالى-. فدعوى الحسبة أصلًا تعريفها هي أمر بمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن منكر إذا ظهر فعله.

إذًا الحسبة أي تحتسب إلى الله -سبحانه وتعالى-، أي تطلب الأجر من الله -سبحانه وتعالى-، وتدّخره عند الله -سبحانه وتعالى-. فهذه الدعوى تختلف عن كل الدعاوى، واحد يلجأ إلى القاضي هو المحتسب، شخص محتسب يعني يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، من آحاد الناس. أو أن ولي الأمر أو الخليفة عيّن مجموعة المحتسبين، المحتسب هذا يراقب الأسواق، ويراقب المنكرات والأشياء هذه. أو أنه شخص عادي من الدولة علم بأشياء معيّنة فصار هو المدّعي والشاهد وكل شيء. يطالب القاضي بالتفريق بين الزوجين لأن هذا الرجل مثلًا تزوّج أختين في وقت واحد، أو جمع خمس نسوة، أو ست نسوة. فهذا احتساب، لا تحتاج أن يكون لك مصلحة شخصية.

وهذا هو سرّ هؤلاء المجرمين الذين يرفضون دعاوى الحسبة، حتى يعربدوا كما يشاؤون.

أو واحد ارتدّ وأنت تعلم أنه ارتد، فأنت تطالب القاضي أن يفرّق بينه وبين زوجته ويحاكمه بعقوبة المرتد، فهذه دعاوى حسبة لا يُشترط فيها أن يقول لك ما مصلحتك أنت. فالقاضي يقبلها سواء في ردة، سواء في زواج، في طلاق، فيطلب الفرقة بين الزوجين، أو أنه تزوّج امرأة محرمة عليه تحريمًا أبدي كأخت الرضاعة وثبت ذلك، أو أخته الحقيقية سواء الأخت من أم أو الشقيقة، فأي إنسان يرفع دعوى للقاضي، هذا يجب التفريق، وهذا يجب الحكم عليه أصلًا. فلا يُعتد بهذا الزواج.

المحتسب ينكر، لكن ليس عنده القضاء النافذ، أو الشخص العادي لما يقوم بالاحتساب ينكر فقط، لكن لا يستطيع أن ينفّذ، من الذي سيعطي قوة للمحتسب؟ ويعطي قوة للحسبة؟ القاضي، ينفّذ بالقوة الجبرية، ويكون الحكم حاسمًا للنزاع، يقول هذا الشخص مرتد مثلًا وثبت لدينا كذا، فيُفرق بينه وبين زوجته ومثل هذه الأحكام.

هذا هو المقصود بدعوى الحسبة مع عدم وجود حقّ خاص بالمدّعي الذي يطالب. هو حقٌ عامٌ، حقٌ شرعي، حق لله -سبحانه وتعالى-.

الحمد لله هذا الذي استطعنا أن ندندن حوله اليوم ونتكلّم فيه، وإن شاء الله نحاول من الدرس السابع القادم نبدأ في وسائل الإثبات، إثبات الدعوى. الدعوى عامة، سواء دعوى جنائية، دعوى مدنيّة، سنتكلّم في الوسائل ثم نبدأ في الوسائل الشهيرة سواء الإقرار، وشهادة الشهود وغيرها التي تكلّمنا عنها.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم، وبارك الله فيكم، وجزاكم الله كل خير.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، حيّاكم الله وبيّاكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء مع الدرس السابع من دروس دورة في علم «القضاء الشرعي».

واليوم إن شاء الله سنتكلّم عن وسائل الإثبات، وسنخصّ بالذكر «الإقرار». واليوم هو العاشر من شهر ربيع أول لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة. وستكون خطّتنا في درس اليوم في مقدمة في معنى الإثبات في اللغة والشرع، ثم سنتكلّم عن طرق الإثبات المتفق عليها بين الفقهاء، وغير المتفق عليها، ونتكلّم أيضًا عن الإقرار، وتعريف الإقرار لغة وشرعًا. وثانيًا نتكلّم عن حجّية الإقرار، وثالثًا مشروعية الإقرار، ورابعًا شروط الإقرار في الشريعة الإسلامية: أن يكون المقرّ مكلّفًا، وأن يكون المقرّ مختارً، وأن يكون الإقرار مفصّلًا، وأن يكون الإقرار صريحًا.

وسنتكلّم أيضًا عن مسألة هامة في هذا الدرس أو إذا لم يسعفنا الوقت نرجئها إلى درس غيره وهي مسألة حكم ضرب المتّهم وخداعه في الشريعة، وأليس هذا يُعتبر مناقضًا لقضية أن يكون المقرّ مختارً بدون أي إكراه؟ وسنتعرّف على الإكراه وشروط الإكراه وأقوال العلماء وخلافهم في هذا الأمر.

تعريف الإثبات:

معنى كلمة «إثبات» كما قال ابن منظور: أثبت حجّته أي أقامها وأوضحها. والثبات ضد الزوال. ثبت يثبت ثباتًا، فهو قائم مستقر في مكانه. قال تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا}.

ومعنى الإثبات في الشرع: إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حدّدتها الشريعة على حق، أو على واقعة، تترتب عليها آثار.

إذًا الإثبات هو وسيلة لإظهار الأمر الثابت في الواقع، وكلّما كان الدليل قويًا كانت مطابقته للحكم الذي يُبنى عليه الواقع أكثر احتمالًا.

طرق الإثبات:

هناك طرق للإثبات اتفق عليها العلماء، والمشهورة في كتب الفقهاء في المذاهب وهي أربعة: الإقرار، والشهادة، واليمين، والمستندات الخطّية المقطوع بها. هذا في كتب العلماء قديمًا كانت هذه هي الأشياء المتفق عليها.

لكن هناك بعض الطرق مختلف عليها، المالكية مثلًا يرون أن الحجج الشرعية وهذه الطرق تصل إلى سبع عشرة حجة، وابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية) هذا الكتاب العظيم القيم أوصلها إلى ست وعشرين حجة.

يقول ابن القيم في (الطرق الحكمية) بعد ذكر الآيات والأحاديث والآثار التي تدلّ على جواز العمل بالقرائن يقول: « فَإِذَا ظَهَرَتْ أَمَارَاتُ الْعَدْلِ وَأَسْفَرَ وَجْهُهُ بِأَيْ طَرِيقٍ كَانَ، فَثَمَّ شَرْعُ اللَّهِ وَدِينُهُ، وَاَللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ، وَأَعْدَلُ أَنْ يَخُصَّ طُرُقَ الْعَدْلِ وَأَمَارَاتِهِ وَأَعْلَامَهُ بِشَيْءٍ، ثُمَّ يَنْفِي مَا هُوَ أَظْهَرُ مِنْهَا وَأَقْوَى دَلَالَةً، وَأَبْيَنُ أَمَارَةً.

فَلَا يَجْعَلُهُ مِنْهَا، وَلَا يَحْكُمُ عِنْدَ وُجُودِهَا وَقِيَامِهَا بِمُوجِبِهَا، بَلْ قَدْ بَيَّنَ سُبْحَانَهُ بِمَا شَرَعَهُ مِنْ الطُّرُقِ، أَنَّ مَقْصُودَهُ إقَامَةُ الْعَدْلِ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَقِيَامُ النَّاسِ بِالْقِسْطِ، فَأَيُّ طَرِيقٍ اُسْتُخْرِجَ بِهَا الْعَدْلُ وَالْقِسْطُ فَهِيَ مِنْ الدِّينِ، وَلَيْسَتْ مُخَالِفَةً لَهُ».

والشاهد من كلامه يقول إن المقصود من تشريع طرق الإثبات هو لإظهار الحق وإقامة العدل؛ إذًا ابن القيم يميل أنها ليست محصورة في أربعة، ولكن هو عدّها وأوصلها إلى ست وعشرين.

لكن نحن سنتكلّم بقدر الاستطاعة على المتفق عليه، ثم بعض الأشياء الأخرى سنختار منها فيما بعد. ولكن أولًا سنبدأ بالإقرار ومعنى الإقرار في الشريعة؛ لأن الإقرار هو الاعتراف، والاعتراف -كما في الجملة الشهيرة- سيد الأدلّة؛ فهو أقوى من الشهادة؛ لأن الإنسان يعترف على نفسه.

تعريف الإقرار لغةً واصطلاحًا:

تعريف الإقرار لغة هو: الإثبات من قرّ الشيء يقرّ قرارًا إذا ثبت. الإقرار معناه الإذعان للحق، وأقرّه في مكانه واستقرّ. ولذلك أقرّ بالحق اعترف به، وقرّره غيره بالحق حتى أقرّ به، وقرّره بالشيء حمله على الإقرار به.

هذا الكلام طبعًا كلام الرازي في (مختار الصحاح)، وفي (القاموس المحيط)، والفيومي في (المصباح المنير)، يعني نحن نلخّص ما جاء في القواميس.

إذًا الإقرار لغة بمعنى الإذعان للحق والاعتراف به.

لكن تعريفه في الاصطلاح هو: إخبارٌ عن ثبوت الحق.

وفي (معجم الفقه الحنبلي) في التعليق على تعريف ابن قدامة للإقرار بالاعتراف، يقول: وتفسير الإقرار بالاعتراف هو تفسير الشيء بمرادفه. وقد جاء في (منتهى الإرادات) تعريف الإقرار: «هُوَ إِظْهَارُ مُكَلَّفٍ مُخْتَارٍ مَا عَلَيْهِ بِلَفْظٍ أَوْ كِتَابَةٍ أَوْ إِشَارَةِ أَخْرَسَ أَوْ عَلَى مُوَكِّلِهِ أَوْ مُوَلِّيهِ أَوْ مُوَرِّثِهِ بِمَا يُمْكِنُ صِدْقُهُ».

في (مجلّة الأحكام العدلية) يعرّفونه: «الْإِقْرَارُ هُوَ إِخْبَارُ الْإِنْسَانِ عَنْ حَقٍّ عَلَيْهِ لِآخَرَ».

إذًا نلاحظ أن التعريف اللُغوي متقاربٌ مع التعريف الشرعي.

حجّية الإقرار:

ما مدى حجّية الإقرار؟

يُعتبر الإقرار من أقوى الحجج الشرعية. وأنا كتبت ذلك بالتفصيل في كتابي (إثبات جريمة القتل العمد) هذا الكتاب أنا فصّلت فيه طرق إثبات جريمة قتل العمد، ولكن هذا الإقرار ينفع في الإقرار المدني، إقرار مسائل المداينات، الإقرار في الحدود، الإقرار في المسائل الجنائية، هذا صالح لكل هؤلاء.

يُعتبر الإقرار من أقوى الحجج الشرعية على صحة ارتكاب الجريمة؛ لأن المقرّ أعلم من غيره فيما إذا ارتكبها أم لا؟ والمرء مؤاخذ بإقراره لوقوعه دلالة على المخبر عنه، حتى إن المدّعى عليه إذا اعترف لم تُسمع عليه الشهادة، وإنما تُسمع إذا أنكر، وعليه فمن أقرّ بالقتل قُتل وإن لم تكن عليه بيّنة.

واحد يقرّ على نفسه أنه قتل فلانًا، أو أن فلانًا هذا يقرّ بالدين، أو يقرّ بالطلب الذي يطلبه المدّعي؛ فإذًا في هذه الحالة لا نحتاج إلى سماع شهادة شهود، ولا بيّنة ولا أي شيء آخر ولا قرائن، هو يعترف بنفسه؛ فإذًا لو أقرّ

بالقتل يُقتل، ولا نحتاج إلى أن نقول من شاهده، والقاضي هنا يكتفي بهذا الإقرار؛ ولذلك يلقبونه بـ «سيد الأدلة». وطبعًا هذا ليس معناه يؤخذ على علّته هكذا، لا بد له شروط وضوابط سنتكلّم عنها إن شاء الله.

والإقرار على قوّته «حجة قاصرة» على المقرّ ولا يتعدّى إلى غيره؛ فمن أقرّ على نفسه وعلى غيره، فيُقبل إقراره هو في حقّ نفسه، ويكون شاهدًا في حقّ غيره. يعني مثلًا خمسة قُبض عليهم في جريمة قتل مثلًا، الخمسة مشتركون في القتل، واحد أقرّ والآخرون لم يقرّوا. إذًا الإقرار هنا قاصر عليه هو، ويمكن نأخذه كشاهد على الآخرين. إذًا هو قاصر عليه ولا يجوز تعميم هذا على الآخرين لأن الآخرين لا يزالون ينكرون؛ فيُحاسب هو، فيكون حجّة عليه هو. وذلك غير البيّنة، مثل شهادة الشهود؛ شهادة الشهود يقول نحن رأينا هؤلاء الثلاثة أو الخمسة يضربون رجلًا، يقتلون رجلًا، هذه عامة على الجميع؛ لأنهم رأوهم جميعًا. إذًا البيّنة عامة ويُحاسب بها الجميع، أما الإقرار لا يُؤخذ به إلا الشخص الذي أقرّ.

ومن اعترف بقتل شخص وأن آخر شاركه، فإن هذا الاعتراف يكون حجةً قارصة على المعترف فقط ما دام الآخر ينكره؛ فإذا سلّم به يؤاخذ باعترافه، وهذا بخلاف البيّنة التي تتعدّى إلى الغير، وقصور الإقرار على أصحابه لعدم ولايته على غيره.

وتفسير ذلك أن الإقرار كما يقول العلماء: خبر متردد بين الصدق والكذب فكان محتملًا، والمحتمل لا يصلح حجة، ولكن جُعل حجة هنا بترجّح جانب الصدق بانتفاء التهمة فيما يقرّ به على نفسه. واحد يقرّ على نفسه هو، نقول هو هنا أقرب للصدق، لأنه يعلم إذا أقرّ بذلك سيُقتل، أو أقرّ بمال سيُلزم بهذا الإقرار؛ إذًا هو عالم لما يقول، ففي هذه الحالة بالنسبة له هو نرجّح جانب الصدق فيه.

«والتهمة باقية في الإقرار على غيره» نفترض هو يقرّ على نفسه وعلى غيره، فنأخذه هو ولكن غيره لا يزال الأمر متهمًا، ربما يريد أن يضرّهم؛ لذلك لا يُحتج بإقراره على غيره.

وهذا الكلام في نص المادة ٧٨ في (درر الحكام) من مجلة الأحكام العدلية: «البيّنة حجّة متعدّية، والإقرار حجة قاصرة». وشرحها علي حيدر باشها وغيره عندما قال: والأصل أن البيّنة حجّة متعدّية والإقرار حجّة قاصرة على المقرّ لعدم ولايته على غيره». يعني اختصر لنا كلام علماء الأحناف في هذه المسألة.

إذًا الخلاصة في مسألة حجّية الإقرار: لا يُعتبر الإقرار دليلًا في الإثبات إلا إذا اقتنع به القاضي، وهذا يتطلّب أن يكون الإقرار قد توافرت فيه شروطه الشرعية -التي سنذكرها فيما بعد إن شاء الله-. كذلك يجب على القاضي أن يتحقق من صدق الإقرار من الناحية الواقعية؛ إذ قد يصدر الإقرار مستوفيًا شروطه من حيث الظاهر، لكن في الحقيقة قد يكون نتيجة تواطؤ أو تضليل أو غرض آخر؛ فمثل هذه الإقرارات يجب التثّبت في الأخذ بها، والعمل بموجبها، وللقاضي مطلق الحرية في تقدير ذلك، والكشف عن البواعث الحقيقية لها. وعلى ضوء ما يتضح له -أي القاضي- يبني موقفه من قبول الإقرار أو ردّه. ومتى اطمأن القاضي إلى الإقرار وتحقّق من جميع شروطه وكان متفقًا مع ما استخلصه من ظروف الدعوى، له أن يستند إليه وحده في الحكم. يعني يستند يقول حكمنا على فلان بالقود أو بالقصاص بناءً على إقراره.

له أن يستند إليه وحده في الحكم على المتهم ولو لم يعزّز بدليل آخر. يعني حتى إذا لم يذكر القاضي الأدلة الأخرى أو شهادة شهود وغيره ممكن يكتفي بالإقرار.

وذلك استنادً إلى قوله -صلى الله عليه وسلم-: (وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها) وقد رجم النبي -صلى الله عليه وسلم- ماعزًا والغامدية والجهنية بإقرارهم.

إذًا هذا هو حجّية الإقرار، أنها حجّية قاصرة على المقرّ فقط.

مشروعية الإقرار:

ما مدى مشروعية الإقرار؟ يعني ما هي الأدلّة التي يأخذ بها القاضي في مستنده الشرعي، ما هو المستند الشرعي في الإقرار؟

الأصل في حجّية الإقرار: الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول.

- نبدأ بالقرآن الكريم:

- قول الله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ} [آل عمران: ٨١].

هذه الآية من سورة آل عمران وجه الاستدلال فيها أن نصّ الآية يطلب من النبيين الإقرار؛ فلو كان غير مشروع لما طلبه منه؛ لأن الله –سبحانه وتعالى– لا يكلّف أحدًا الإتيان بمعصية، وقد أقرّ النبيّون بذلك، فلو كان الإقرار غير مشروع لما فعله النبيّون. وشرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يرد ناسخ لذلك.

– وهناك آية أخرى أيضًا في سورة البقرة، يقول الله تعالى: {وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ} [البقرة: ٢٨٢].

وجه الدلالة هنا أن الله –سبحانه وتعالى– أمر بالإملاء من عليه الحق؛ فلو لم يكن الإملاء لازمًا لما أمر به، ولا يتحقّق الإملاء إلا بالإقرار، ونهى –سبحانه وتعالى– في الآية عن كتمان الشهادة وهو دليل لزوم الإقرار.

وقال العلامة ابن عطية في كتابه (المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز): «أمر الله تعالى الذي عليه الحق بالإملاء؛ لأن الشهادة إنما تكون بحسب إقراره، وإذا كتب الوثيقة وأقرّ بها فهو كإملاله». يعني هو يقرّ بنفسه.

وقال القرطبي في كتابه (الجامع لأحكام القرآن): «{وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ} وهو المديون المطلوب، يقرّ على نفسه بلسانه ليُعلم ما عليه. والإملاء والإملال لغتان، أملّ وأملى؛ فأملَّ لغة أهل الحجاز وبني أسد وتميم تقول: أمليت. وجاء القرآن باللغتين، قال –عزَّ وجلَّ–: {فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا}. والأصل أمللت؛ أُبدل من اللام بياء لأنه أخفّ. فأمره الله تعالى الذي عليه الحقّ بالإملاء؛ لأن الشهادة إنما تكون بسبب إقراره».

ويقول ابن عابدين في حاشيته: «أمره بالإملال فلو لم يُقبل إقراره لما كان للإملال معنى». الإملال أو الإملاء.

يعني واحد يكتب على نفسه أنه مديون بكذا، أو أنه قتل، يكتب ورقة هكذا يقول يقرّ فلان الفلاني أنه قتل فلانًا، أو أن عليه دينًا لفلان، أو أنه سرق كذا، ويكتبه بنفسه.

– وهناك آية أخرى أيضًا تقول: {وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [التوبة: ١٠٢].

ووجه الدلالة هنا أن الاعتراف هو الإقرار، {اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ} يعني أقرّوا.

وورد في النص ما يفيد جواز الإقرار بالذنب، وأنه الطريق إلى التوبة التي بها يغفر الله الذنوب إن صحّت وكانت التوبة نصوحًا.

– وهناك آية أخرى وهي قول الله تعالى: {بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤) وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ} [القيامة: ١٤، ١٥].

ووجه الدلالة كما يقول ابن عباس: أي شاهد بالحق. وقال أبو السعود في تفسيره: أي حجّة بيّنة على نفسه شاهدة بما صدر عنه من الأعمال.

وقال ابن عطية أيضًا في تفسيره: «إنه فيه وفي عقله وفطرته حجة وشاهد مبصر على نفسه، ولو اعتذر عن قبيح أفعاله فهو يعلم قبحها».

– والآية الخامسة التي استندوا إليها قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ} [النساء: ١٣٥].

وجه الدلالة هنا أن شهادة المرء على نفسه هي الإقرار كما قال المفسّرون؛ فلو كان الإقرار غير مشروع لما طُلب الإتيان به طلبًا حثيثًا.

ولذلك يقول في (المحرر الوجيز) لابن عطية: «وشهادة المرء على نفسه إقراره بالحقائق، وقوله الحق في كلّ أمره، وقيامه بالقسط عليها».

هذا من ناحية الأدلة القرآنية في هذه الآيات التي ذكرناها.

• لكن هل هناك أدلّة وردت في السنة النبوية عن الرسول –صلى الله عليه وسلم–؟ نعم، وردت أحاديث كثيرة تفيد حجّية الإقرار وهي:

– أولًا الحادثة التي جمعها صحيح مسلم في باب الحدود، جمع بين حادثتي ماعز والغامدية في حديث علقمة بن مرثد يقول:

عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: جَاءَ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، طَهِّرْنِي، فَقَالَ: «وَيْحَكَ، ارْجِعْ فَاسْتَغْفِرِ اللهَ وَتُبْ إِلَيْهِ»، قَالَ: فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيدٍ، ثُمَّ جَاءَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، طَهِّرْنِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَيْحَكَ، ارْجِعْ فَاسْتَغْفِرِ اللهَ وَتُبْ إِلَيْهِ»، قَالَ: فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيدٍ، ثُمَّ جَاءَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، طَهِّرْنِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِثْلَ ذَلِكَ حَتَّى إِذَا كَانَتِ الرَّابِعَةُ، قَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ: «فِيمَ أُطَهِّرُكَ؟» فَقَالَ: مِنَ الزِّنَى، فَسَأَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

«أَبِهِ جُنُونٌ؟» فَأُخْبِرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجْنُونٍ، فَقَالَ: «أَشَرِبَ خَمْرًا؟» فَقَامَ رَجُلٌ فَاسْتَنْكَهَهُ، فَلَمْ يَجِدْ مِنْهُ رِيحَ خَمْرٍ، قَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَزَنَيْتَ؟» فَقَالَ: نَعَمْ، فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ، فَكَانَ النَّاسُ فِيهِ فِرْقَتَيْنِ، قَائِلٌ يَقُولُ: لَقَدْ هَلَكَ، لَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ، وَقَائِلٌ يَقُولُ: مَا تَوْبَةٌ أَفْضَلَ مِنْ تَوْبَةِ مَاعِزٍ، أَنَّهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي يَدِهِ، ثُمَّ قَالَ: اقْتُلْنِي بِالْحِجَارَةِ، قَالَ: فَلَبِثُوا بِذَلِكَ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً، ثُمَّ جَاءَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُمْ جُلُوسٌ، فَسَلَّمَ ثُمَّ جَلَسَ، فَقَالَ: «اسْتَغْفِرُوا لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ»، قَالَ: فَقَالُوا: غَفَرَ اللهُ لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ أُمَّةٍ لَوَسِعَتْهُمْ»، قَالَ: ثُمَّ جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ غَامِدٍ مِنَ الْأَزْدِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، طَهِّرْنِي، فَقَالَ: «وَيْحَكِ ارْجِعِي فَاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ» فَقَالَتْ: أَرَاكَ تُرِيدُ أَنْ تُرَدِّدَنِي كَمَا رَدَّدْتَ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ، قَالَ: «وَمَا ذَاكِ؟» قَالَتْ: إِنَّهَا حُبْلَى مِنَ الزِّنَى، فَقَالَ: «آنْتِ؟» قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهَا: «حَتَّى تَضَعِي مَا فِي بَطْنِكِ»، قَالَ: فَكَفَلَهَا رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ حَتَّى وَضَعَتْ، قَالَ: فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «قَدْ وَضَعَتِ الْغَامِدِيَّةُ»، فَقَالَ: «إِذًا لَا نَرْجُمُهَا وَنَدَعُ وَلَدَهَا صَغِيرًا لَيْسَ لَهُ مَنْ يُرْضِعُهُ»، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: إِلَيَّ رَضَاعُهُ يَا نَبِيَّ اللهِ، قَالَ: فَرَجَمَهَا».

انتهى الحديث بتمامه في صحيح مسلم.

– وهناك حديث آخر وهو حديث العسيف:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ، أَنَّهُمَا قَالَا: إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنْشُدُكَ اللهَ إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللهِ، فَقَالَ الْخَصْمُ الْآخَرُ: وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ نَعَمْ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللهِ وَأْذَنْ لِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قُلْ»، قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا، فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّمَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ، وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللهِ، الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ، وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا»، قَالَ: فَغَدَا عَلَيْهَا، فَاعْتَرَفَتْ، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَتْ». انتهى الحديث كما في صحيح مسلم في باب الحدود، ورواه البخاري أيضًا في باب المحاربين وأيضًا في باب الوكالة والشروط.

ووجه الدلالة من هذين الحديثين أنهما يفيدان أن النبي –صلى الله عليه وسلم– أثبت الحدّ بالاعتراف، وأنه لو لم يكن الإقرار حجة لما أخذ بإقرار ماعز والغامدية وألزمهما بإقرارهما وحدَّهما، ولما طلب من أنيس الذهاب إلى المرأة التي ادّعى عليها العسيف بأنه زنى بها، وأن يسألها وأنها إذا أقرّت أخذها باعترافها، وأقام عليها الحدّ، وإن لم تعترف حدّ العسيف حدّ القذف –لأنه قذفها–. وهكذا علّق رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إقامة الحدّ على اعترافها، فلما اعترفت أمر بها فُرجمت. فإذا كان الإقرار حجة فيما يندرئ بالشبهات وهي الحدود، فلأن يكون حجة في غيره أولى. في غير الحدود يعني من المداينات وغيرها.

نلاحظ أن الرسول أخذ الإقرار ولم يقل معكم شهود، هل معكم قرائن، أو نحلّفه، أو نقسمه، هو فقط أخذ بالاعتراف.

– هناك أيضًا حديث في صحيح البخاري قال:

«عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ، قِيلَ مَنْ فَعَلَ هَذَا بِكِ، أَفُلاَنٌ، أَفُلاَنٌ؟ حَتَّى سُمِّيَ اليَهُودِيُّ، فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا، فَأُخِذَ اليَهُودِيُّ، فَاعْتَرَفَ، «فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ».

وفي مسلم من نفس الحديث: « حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، «أَنَّ جَارِيَةً وُجِدَ رَأْسُهَا قَدْ رُضَّ بَيْنَ حَجَرَيْنِ، فَسَأَلُوهَا مَنْ صَنَعَ هَذَا بِكِ؟ فُلَانٌ؟ فُلَانٌ؟ حَتَّى ذَكَرُوا يَهُودِيًّا، فَأَوْمَتْ بِرَأْسِهَا، فَأُخِذَ الْيَهُودِيُّ فَأَقَرَّ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ».

ووجه الدلالة في هذا الحديث أن هذ الحديث يدلّ على صحة إقرار الجاني؛ لذا أمر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– أن يُقتصّ من الجاني الذي قتل الجارية بناءً على إقراره.

– وهناك أحاديث أخرى تدلّ على صحة إقرار المتّهم بالقتل وتمكين ولي الدّم من القصاص، أن الجاني اعترف بالقتل كما في صحيح مسلم أيضًا في باب القسامة وهو حديث سماك بن حرب، قال:

عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، أَنَّ عَلْقَمَةَ بْنَ وَائِلٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ، قَالَ: إِنِّي لَقَاعِدٌ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَقُودُ آخَرَ بِنِسْعَةٍ –مثل الجلدة هكذا، أو ربطه بسير أو بحبل–، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَذَا قَتَلَ أَخِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَقَتَلْتَهُ؟» – فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَرِفْ أَقَمْتُ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ –يعني هو عنده

أيضًا شهود إذا لم يعترف، فهو متأكد أنه قتل أخاه- قَالَ: نَعَمْ قَتَلْتَهُ، قَالَ: «كَيْفَ قَتَلْتَهُ؟» قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَهُوَ نَخْتَبِطُ مِنْ شَجَرَةٍ، فَسَبَّنِي، فَأَغْضَبَنِي، فَضَرَبْتُهُ بِالْفَأْسِ عَلَى قَرْنِهِ، فَقَتَلْتُهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ لَكَ مِنْ شَيْءٍ تُؤَدِّيهِ عَنْ نَفْسِكَ؟» قَالَ: مَا لِي مَالٌ إِلَّا كِسَائِي وَفَأْسِي، قَالَ: «فَتَرَى قَوْمَكَ يَشْتَرُونَكَ؟» قَالَ: أَنَا أَهْوَنُ عَلَى قَوْمِي مِنْ ذَاكَ، فَرَمَى إِلَيْهِ بِنِسْعَتِهِ، وَقَالَ: «دُونَكَ صَاحِبَكَ»« الحديث.

وجه الدلالة هنا أنه اعترف والرسول -صلى الله عليه وسلم- أسلمه لولي الدم، لاستيفاء حقه، وهو أخو القتيل. والرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يطلب البيّنة؛ لأنه اعترف، لأن الرجل قال أنا عندي بينة إذا لم يعترف، ولكنه أقرّ فالرسول لم يحتج إلى البيّنة.

- ومن أدلّة حجّية الإقرار أيضًا الإجماع:

قد أجمعت الأمة الإسلامية بجميع مذاهبها الفقهية دون نكير من أحد على حجّية الإقرار من لدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى يومنا هذا.

الذي يعترف بالجريمة أو بالدين يُؤخذ به ويُلزم به.

- والعلماء أيضًا يقولون حتى بالعقل:

كما يقول في (العدة في شرح العمدة) في الفقه الحنبلي: «ولأن الإقرار إخبار على وجه تنتفي عنه التهمة والريبة؛ فإن العاقل لا يكذب على نفسه كذبًا يضرّها، ولهذا كان آكد من الشهادة -يعني الإقرار آكد من الشهادة-، فإن المدّعى عليه إذا اعترف لم تُسمع عليه الشهادة، وإنما تُسمع إذا أنكر». يعني واحد نقول له أنت قتلت فلانًا، أو عليك دينًا لفلان؟ فإذا اعترف انتهى الأمر، أما إذا أنكر فهنا نقيم البيّنة ونأتي بشهادة الشهود والقرائن الأخرى يعني.

حتى في عاشية ابن عابدين يقول: «إن العاقل لا يقرّ على نفسه كذبًا فيما فيه ضرر على نفسه أو ماله فترجّحت جهة الصدق في حقه نفسه لعدم التهمة وكمال الولاية -كمال الولاية على نفسه يعني-. بخلاف إقراره في حقّ غيره -يعني واحد يعترف على غيره أنه قتل فهذا ممكن يكون كذبًا-. وكذلك إن الضرورة داعية إلى القول بحجيّة الإقرار وإلا لزم ألا يمكن للإنسان أن يتخلّص مما عليه من الحقوق إن لم تكن عليه بيّنة.

إذًا بالقرآن الكريم، وبالسنة النبوية، وبالإجماع، وبالمعقول، الإقرار حجّة ومستند شرعي.

شروط الإقرار:

هذا الإقرار الذي تكلّمنا عنه وأن حجّته قاصرة على المقرّ فقط، وأنه مشروع شرعًا أن يأخذ به القاضي، وهذا ما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- والخلفاء الراشدون وأصحابه والتابعون إلى يومنا هذا، فهل أي إقرار هكذا؟ أي واحد يقرّ على نفسه؟ لا بد من شروط.

ونحاول أن نلخّص هذه الشروط في الآتي:

الشرط الأول: أن يكون المقرّ مكلفًا.

إن لفظ التكليف يتضمّن شرطين: البلوغ والعقل. -عندما تسمع كلمة تكليف لا بد يكون فيه بلوغ وعقل-. فلكي تكتمل الأهلية الإجرائية لمن يقرّ بارتكاب جرم معيّن في الشريعة الإسلامية، يجب أن يكون متمتعًا بالإدراك أو التمييز وقت إدلائه بهذا الإقرار، ولا يتمتع بهذه الأهلية كل من الصغير، والمجنون، والنائم، والمغمى عليه، وكذلك السكران وفقًا لرأي بعض الفقهاء؛ ولذا فإن الإقرارات التي تصدر منهم لا يُعتد بها. -واحد صبي صغير ليس بالغًا، واحد نائم يقرّ وهو نائم، واحد مغمى عليه، سكران عند بعض الفقهاء الذين لا يرون إقرار السكران وسنتكلّم في موضوع السكران هذا بالتفصيل فيما بعد، إذًا لا يُعتد به.

ما هو مستند هؤلاء من الناحية الشرعية؟

المستند عندهم في حديث مشهور وهو حديث رُفع القلم عن ثلاثة. نص هذا الحديث بصيغ مختلفة، وهذا الحديث بمجموع طرقه صحيح.

هذا الحديث رواه أبو داود في سننه عن عائشة -رضي الله عنها- أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قال: (رُفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر).

وبصيغة أخرى: أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: (رُفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم).

وبصيغة ثالثة: أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: (رُفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المعتوه حتى يبرأ).

وهذا الحديث (رُفع القلم عن ثلاثة) رواه الإمام أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي، والدارقطني، وابن خزيمة، وغيرهم. وأنا تتبعت الروايات وخرّجت هذا الحديث في كتابي (إثبات جريمة القتل العمد) بالتفصيل. وهذا رمز له الحافظ العلّامة السيوطي بالصحة، والشيخ الألباني أيضًا في (صحيح الجامع) رمز له بالصحة. المهم هذا الحديث صحيح.

لكن ما وجه الدلالة فيه؟ أن الحديث نصٌ على النائم، والصغير، والمجنون، والمعتوه، والمغمى عليه في معنى المجنون والنائم. فلا يلزم إقرارهم شيئًا لعدم أهلية الالتزام. وعليه لا يصحّ إقرار الصبي لعدم صحة عبارته، ولا يؤاخذ بعد بلوغه بما أقرّ به حال صباه -يعني بعد أن يبلغ بعد خمسة عشر عامًا مثلًا، فنقول له أنت كنت وأنت صغير أقررت بجريمة فنؤاخذك، هذا لا يؤاخذ إلا أن يقر ثانية، لو أقرّ ثانية نأخذه بالإقرار الثاني الذي بعد البلوغ-. وكذا المجنون والمعتوه والمغمى عليه والنائم. ومن زال عقله بسبب مباح أو بعذر كمن شرب خمرًا ظنًا منه أنه ماء، أو أُكره على شربه أو شرب دواءً للتداوي -يعني أكرهوه على شرب الخمر فسكر، أو شرب دواءً للتداوي فأسكره هذا الدواء-. قال المناوي في (فيض القدير) في شرحه لحديث «رُفع القلم عن ثلاثة»: كناية عن عدم التكليف؛ إذ التكليف يلزم منه الكتابة، فعبّر بالكتابة عنه، وعبّر بلفظ الرفع إشعارًا بأن التكليف لازم لبني آدم إلا لثلاثة، وأن صفة الرفع لا تنفكّ عن غيرهم «عن النائم حتى يستيقظ» من نومه، «وعن المبتلى» بداء الجنون، «حتى يبر» منه بالإفاقة، وفي رواية بدل هذا وعن المجنون: حتى يعقل. «وعن الصبي» يعني عن الطفل وإن ميّز «حتى يكبر»، وفي رواية: حتى يشبّ، وفي رواية: حتى يبلغ، وفي رواية أخرى: حتى يحتلم».

أنا أقول إن عبارة «والصبي حتى يحتلم» تفسير لعبارة «الصبي حتى يكبر»؛ لأن كلمة «يكبر» لا تشير إلى حد معيّن كما قال السبكي: ليس في رواية حتى يكبر من البيان، وفي قوله حتى يبلغ في هذه الرواية؛ فالتمسك بها لبيانها وصحة سندها أولى، وقوله حتى يبلغ مطلق، والاحتلام مقيّد؛ فُحمل عليه؛ لأن الاحتلال بلوغ قطعًا، وعدم بلوغ الخمسة عشر ليس ببلوغ قطعًا».

إذًا لا خلاف بين الفقهاء في عدم مؤاخذة الصبي بإقراره، لكن الخلاف في حدّ الصغر؛ منهم من اكتفى بعلامات البلوغ دون تحديد سنّ، ومنهم من حدّد سنّ البلوغ بخمسة عشر كما في رواية السبكي. وعند الإمامية وغيرهم روايتان في سنّ البلوغ الأولى خمسة عشر مثل أهل السنة، والثانية عشر سنين. وهذه رواية عندهم يعتبرونها شاذّة.

إذًا الخلاف بين بعض الفقهاء في سنّ البلوغ فقط. إذا واحد وصل لخمسة عشر عامًا يفترضون فيه البلوغ حتى وإذا لم يحتلم، حتى وإذا لم تحض، لأن بعد خمسة عشر عامًا يعتبرونه وصل إلى سنّ البلوغ.

ولذلك عند البعض يقول: مبدأ سن البلوغ في الرجل اثنتا عشرة سنة، وفي المرأة تسع سنوات، ومنتهاه في كليهما خمس عشرة سنة. وإذا أكمل اثنتي عشرة سنة ولم يبلغ يُقال له «المراهق»، وإذا أكملت المرأة تسعًا ولم تبلغ -يعني لم تحض- يُقال لها «المراهقة» إلى أن يبلغا«. يبلغا بأن ترى دم الحيض، أو جسمها يتغيّر، وأيضًا الذكر يحصل له الاحتلام. أو إذا لم يريا شيئًا فبعد خمسة عشر عامًا يكونا بالغًا.

هذا من ناحية البلوغ، أما من ناحية العقل:

العقل مناط التكليف؛ فزوال العقل إما أن يكون بعذر ومن ثمّ فلا خلاف في عدم صحة إقراراه كما هو ثابت في منطوق الأحاديث السابقة، وإما أن يكون بغير عذر ففيه تفصيل. -يعني واحد زال عقله بعذر أنه شرب خمرة وهو يظن أنها ماء فذهب عقله، أو أخذ دواءً واكتشف أنه يسكر فذهب عقله، فهذا عذر شرعي، أو نام أو أغمي عليه، وأقرّ وتكلّم بأشياء أو كتب أو فعل أشياء كل هذا لا يؤاخذ به؛ لأن العقل مناطق التكليف.

إقرار السكران:

إذا كان زوال العقل بغير عذر، يعني كأنه متعمّد، فإقرار السكران هذه مسألة شهيرة عند العلماء:

ينبغي أن نفرّق بين حالتين:

الحالة الأولى: إذا ما كان السكر بمباح كالدواء أو الخمر ممن يجهل تحريمها أو جاهلًا كونها خمرًا أو أُكره على الشرب أو ما أشبه ذلك؛ في هذه الحالة فإن إقرار السكران لا يُعتدّ به ولا تُبنى عليه الأحكام وهذا بإجماع الفقهاء.

الحالة الثانية: إذا ما كان السكر بطريق محرم. هنا اختلف الفقهاء في هذه المسألة: يوجد رأيان:

- رأي يرى عدم قبول إقرار السكران، حتى ولو بمحرّم. يعني سكر بشيء محرّم وهو يعلم ذلك.
- أما الرأي الثاني فإنه يضم اتجاهين:

– الأول يرى مؤاخذة السكران بإقراره، يستوي في ذلك الإقرار بحقوق الله الخالصة أو بحقوق الآدميين. يعني حقوق الله الخالصة من الحدود وغيرها أو بحقوق الآدميين هذا يؤخذ به.

– والرأي الثاني يقول نفرّق: ويُقصر قبول إقرار السكران على حقوق الآدميين. يعني في القصاص والقتل، واحد أقرّ أنه قتل، قالوا يؤخذ به حتى ولو كان تعمّد أن يسكر، يعني واحد تعمّد وشرب الخمر واعترف بالجريمة أنه قتل فلانًا؛ فعند هذا الرأي يرون أنه يؤخذ به. أما إذا اعترف في مسألة من الحدود مثل شرب خمر أو غيره أو اعترف بأي شيء أنه فعله من قبل، أو الحقوق الخالصة لله –سبحانه وتعالى–، قالوا إن هذا يُتسامح فيه، أما حقوق الآدميين فلا يُتساهل ولا يُتسامح فيها ويؤخذ به.

الرأي الأول الذي يقول عدم قبول إقرار السكران على الإطلاق سواء كان السكر بمباح أو بمحرّم، وسواء كان عمدًا أم بدون قصد، هذا الرأي يتزعّمه الحافظ العلامة ابن حزم الظاهري، وحجّته في ذلك قول الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ}. يقول ابن حزم: فشهد الله تعالى وهو أصدق شاهد، أن السكران لا يدري ما يقول؛ وإذ لم يدر ما يقول فلا شيء عليه. ولم يختلف أحد من الأمة في أن امرءًا لو نطق بلفظ لا يدري معناه وكان معناه كفرًا أو قذفًا أو طلاقًا فإنه لا يؤاخذ بشيء من ذلك؛ فإن السكران لا يدري ما يقول، فلا يجوز أن يؤاخذ بشيء مما يقول، قذفًا كان أو غير قذف». واحد قذف أو شتم أو فعل أي شيء وهو سكران لا يؤاخذ به، هذا رأي ابن حزم. لا يفرّق بين أن يكون حقًّا لله خالصًا أو حد قذف أو بمباح وغير مباح، هو يعتبر كل هذا لا يؤخذ به أمام القاضي.

والإمام أحمد له رواية في هذا بعدم صحة إقرار السكران، وكل من زال عقله بمعصية. فلا يصح إقراره.

والرأي الآخر الذي يرى مؤاخذة السكران بإقراره هذا الرأي يرى أنه في مسألة حقوق الله الخالصة وحقوق الآدميين، وحقوق الآدميين هي التي يرى أنه إذا اعترف أنه قتل أحدًا أو أخذ مالًا من أحد أو سرق أو فعل شيئًا يسلب حقوق الناس في هذه الحالة يؤاخذ به. وهذا رأي الإمام الشافعي.

قال النووي في المجموع: «فإن أقرّ السكران في حال سكره فهل يصح؟ فيه وجهان «أحدهما»: أنه لا يصح؛ لأنه زائل العقل؛ فلم يصح إقراره كالمغمى عليه. «والثاني» يصح وهو الصحيح؛ لأن الشافعي قال: «لو شرب خمرًا أو نبيذًا فسكر فأقرّ في حال سكره لزمه به». أما في حالة الإكراه على شرب الخمر: «وإن أُكره على شرب

خمر فشربها حتى ذهب عقله ثم أقرّ لا يلزمه». يعني الإمام الشافعي لا يرى في حالة لو واحد ضرب واحدًا وشرب خمرة واعترف، يقول لا يصح لأنه أكرهه.

والرأي الآخر الذي يفرّق أيضًا إقرار السكران بطريق محظور عند الأحناف، يقولون هذا صحيح في كل حقّ للعبد؛ فلو أقرّ بقتل أُقيم عليه القصاص عقوبة عليه؛ ولأن حقوق العباد لا يصح فيها الرجوع، أما إقراره في حقوق الله الخالصة كالزنى وشرب الخمر فلا يؤاخذ بإقراره؛ وذلك لأنه يصح الرجوع عن حقوق الله. والسكران لا يثبت على شيء، وهنا شبهة في إقراره والحدود تُدرأ بالشبهات».

هذه رواية، وهناك رواية أخرى لدى الحنابلة تقول بصحة إقرار السكران بمعصية؛ لأن أفعاله تجري مجرى أفعال الصَّاحِي.

أنا أرى بعد كل هذا -لأنه ربما البعض يتوه بسبب هذا التفصيل- أرى في النهاية بما ذهب إليه الرأي الذي يقول بعدم صحة إقرار السكران لعدم توافر الإدراك لديه؛ لأنه زائل العقل بالسكر فأشبه المجنون. سواء شربها متعمدًا، سواء شربها بمباح، أو بغير مباح، أنه لا يؤخذ به لأنه زائل العقل فعلًا فأشبه المجنون.

لكن إذا لم يكن فقده للشعور والإدراك تامًا، يعني واحد أحيانًا يكون سكرانًا لكن يستطيع أن يتكلّم، مدمن لكن يفهم ويتكلّم، هذا نوع مختلف. نحن نتكلّم عن الذي فقد الشعور التام والإدراك التام هذا يبطل اعترافه، لكن الذي لا يزال يتكلّم وعنده إدراك غير تام في هذه الحالة يمكن يؤخذ به كنوع من الاستدلال على اقترافه للجريمة، يعني كشبهة قوية ضده، فممكن يعمل بآراء العلماء. لكن الأصل أنه سواء سكر بمحرّم أو بمباح -يعني ماء، واحد يشرب دواءً مباحًا ولكن أسكره، أو شرب خمرة حرامًا، أو أكل شيئًا فأغمي عليه وتكلّم، كل هذا لا يجوز أمام القاضي أن يؤخذ باعتراف هذا الشخص.

أنا سأكتفي هنا بهذا القدر لأن الساعة قد انتهت عند هذا الشرط وهو الشرط الأول: أن يكون المقرّ الذي يقرّ أمام القاضي مكلّفًا. الشرط الثاني إن شاء الله الذي سنتكلّم عنه في الدرس الثامن هو أن يكون المقرّ مختارًا. يعني بإرادة حرة ليس بإكراه، وسنتكلّم عن تعريف الإكراه، وأقسام الإكراه، وخلاف العلماء في حدّ الإكراه. وسنتكلّم أيضًا عن موضوع ضرب المتهم في الشريعة وهل يجوز أم لا؟ كل هذا في الدرس الثامن إن شاء الله.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الثامن

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء مع الدرس الثامن من دروس دورة «علم القضاء الشرعي». واليوم السابع عشر من شهر ربيع أول لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة. حيّاكم الله وبيّاكم في كل مكان، إلى الذين يستمعون إلينا عبر إذاعة محبي الشيخ، وإلى غرفة منبر الأنصار، والغرف الأخرى، فبارك الله فيكم.

اليوم سنتكلّم عن الشرط الثاني من شروط الإقرار الذي يُعتد به أمام القاضي، وقلنا إن الشرط الأول هو أن يكون المقرّ مكلفًا. واليوم سنتكلم عن الشرط الثاني وهو أن يكون المقرّ مختارً غير مكره. والمقرّ أي من قرّ بالجريمة أو ما وُجّه إليه من اتهام أو من ادعاء، أو من مدّعى عليه في مداينات مثلًا مالية وتجارية.

الشرط الثاني: أن يكون المقرّ مختارً غير مكره.

ما معنى أن يكون مختارً غير مكره؟ لا بد لكي نشرع في تفصيل ذلك أن نتكلم عن تعريف الإكراه وعن أنواع الإكراه وحدّ الإكراه الذي يُعتد به أمام القاضي، ربما يكون المقرّ ضُرب أو عُذّب أو أنه مسلوب الإرادة. فإذًا لا بد للقاضي أن يمحّص هذا الإقرار.

وأنا في دورة «الولاء والبراء» الشرعية تكلّمت عن هذا الموضوع؛ الإكراه، وتعريف الإكراه، وأنواع الإكراه، وتكلّمت أيضًا عن الفرق بين الإكراه والتقية والمدارة. ولكن اليوم سنتكلّم باختصار عن الإكراه لأن له علاقة بالإقرار أو الاعتراف أمام القاضي.

تعريف الإكراه:

ابن الشحنة الحنفي يعرّف الإكراه بقوله: «تهديد القادر على ما هدّده على أمر بحيث ينتفي الرضا». وفي درر الحكام شرح مجلة الأحكام: «الإكراه هو إجبار أحد على أن يعمل عملًا بغير حق من دون رضاه بالإخافة». وابن حجر العسقلاني له تعريف سهل بسيط يقول: «الإكراه هو إلزام الغير بما لا يريده».

هذا هو التعريف المختصر للإكراه وهي عبارات كلها متقاربة ومتشابهة.

شروط الإكراه:

نتكلّم الآن عن شروط الإكراه التي ذكرها العلماء، ولخّصها الحافظ ابن حجر، والإمام القرطبي ذكرها أيضًا وذكر باستفاضة هذه المسائل في كتابه (الجامع في أحكام القرآن الكريم) عند تفسير آية سورة النحل {إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ}.

لكن هنا نحاول أن نلخّص كلام ابن حجر لأنه أيسر وأسهل، يقول:

الشرط الأول: « أَنْ يَكُونَ فَاعِلُهُ -أي المكْرِه- قَادِرًا عَلَى إِيقَاعِ مَا يُهَدِّدُ بِهِ، وَالْمَأْمُورُ -أي المكرَه- عَاجِزًا عَنِ الدَّفْعِ وَلَوْ بِالْفِرَارِ». والمكْرِه هذا ممكن يكون سلطانًا، ضابطًا، شرطيًا، شخصية قوية لها نفوذ.

الشرط الثاني: « أَنْ يَغْلِبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ إِذَا امْتَنَعَ أَوْقَعَ بِهِ ذَلِك». يعني يغلب على ظنّ المكرَه أنه إذا امتنع عن الاعتراف بالشيء الذي يطلبه هذا الشخص المكْرِه فإنه يوقعه.

الشرط الثالث: « أَن يكون ما هدّده بِهِ فَوْرِيًّا فَلَوْ قَالَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ كَذَا ضَرَبْتُكَ غَدًا لَا يُعَدُّ مُكْرَهًا وَيُسْتَثْنَى مَا إِذَا ذَكَرَ زَمَنًا قَرِيبًا جِدًّا أَوْ جرت الْعَادة بِأَنَّهُ لا يخلف». هذا الشرط الثالث فيه استثناءات؛ لأنه لو واحد صاحب سلطان وقوّة وقال له إذا لم تفعل كذا فأنا سأعاقبك غدًا، وهو يقدر، الشرطة تستطيع تقبض عليه، يعتقله، يعذّبه، ففيه استثناءات.

الشرط الرابع: «أَنْ لَا يَظْهَرَ مِنَ الْمَأْمُورِ مَا يَدُلُّ عَلَى اخْتِيَارِهِ». يعني يكون عاجزًا تمامًا، المكْرِه يهدّده وهو عاجز لا يستطيع، لكن إذا كان وهو يكلّمه واضح أنه مختار، وأنه لما قال سأضرب وافق مباشرة، ولا يوجد أي شيء، وكل يذهب إليه ويأتيه، ويتفاعل معه يوميًا. هذا لا يُعد إكراهًا؛ لأنه واضح عليه أنه مختار وجاء باختياره.

حدّ الإكراه وأنواعه:

ما هو الحد الذي نعتبره إكراهًا وما الذي ليس من الإكراه في شيء؟

ابن حجر العسقلاني أيضًا يقول: « وَاخْتُلِفَ فِيمَا يُهَدَّدُ بِهِ فَاتَّفَقُوا عَلَى الْقَتْلِ وَإِتْلَافِ الْعُضْوِ وَالضَّرْبِ الشَّدِيدِ وَالْحَبْسِ الطَّوِيلِ وَاخْتَلَفُوا فِي يَسِيرِ الضَّرْبِ وَالْحَبْسِ كَيَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ». ويستندون إلى روايات في سند صحيح عن عمر -رضي الله عنه-: «ليس الرجل بأمين على نفسه إذا سُجن أو أُوثق أو عُذّب». والقاضي شريح يقول: «أربعٌ كلهن كره: السجن، والضرب، والوعيد، والقيد». وعن ابن مسعود -رضي الله عنه- أيضًا يقول: «ما كلام يدرأ عني سوطين إلا كنت متكلمًا به». هذا كلام الجمهور في هذا الأمر.

والأحناف لهم تقسيم مشهور، قالوا: الإكراه على قسمين: إكراه ملجئ أو تام؛ وذلك بالتهديد بالقتل، والقطع، وبالضرب الذي يُخاف منه تلف النفس أو العضو. هذا هو الإكراه الملجئ الذي يُرخص فيه للإنسان أن ينطق بكلمة الكفر أو يفعل كفرًا. وأنا قلت في دورة «الولاء والبراء» عندما حرّرنا المذهب قلنا القول والفعل، يعني يُرخص له بالقول أو بالفعل عكس ما يقول البعض ويقسّم ويقول هو يُرخص له في القول فقط وليس الفعل، لا، ما دام أنه يخاف على نفسه من القتل والقطع والضرب وتلف العضو إذًا القول والفعل واحد في هذه الحالة ولا فرق، ولا دليل على الفرق. وناقشتها بالتفصيل في «دورة الولاء والبراء».

الإكراه الآخر الذي قسّمه الأحناف: إكراه غير ملجئ أو ناقص، وهو ما كان بالحبس والقيد والضرب الذي لا يُخاف منه التلف. واحد سيضربونه أو سيحبسونه هذا قالوا لا يُرخص له أن ينطق بكلمة الكفر، هذا اسمه إكراه غير ملجئ.

لكن مذهب جمهور العلماء أن الترخّص في الكفر لا يكون إلا بالإكراه الملجئ، وهذا هو قول الأحناف والمالكية والحنابلة. لكن الإمام الشافعي يبسط الأمر أكثر، يقول الإمام الشافعي: «إن الحبس والقيد إكراه عل الردة». يعني ممكن واحد يُترخص له مجرد الحبس ومجرد القيد.

طبعًا الكلام هذا كله مبثوث وناقشناه في دورة «الولاء والبراء». وشيخ الإسلام ابن تيمية يرجّح قول الجمهور، ولا يرى رأي الإمام الشافعي، يقول: تأمّلت المذاهب فوجدت أن الإكراه يختلف باختلاف المكرَه عليه؛ فليس الإكراه المعتبر مثلًا في كلمة الكفر كالإكراه المعتبر في الهبة ونحوها؛ فإن أحمد قد نص في غير موضع أن الإكراه

على الكفر لا يكون إلا بالتعذيب من ضرب وقيد ولا يكون الكلام إكراهًا». يعني مجرّد واحد يقول له سأضربك، وهو لم يضربه فينطق كلمة الكفر؛ فعند الإمام أحمد لا يكون هذا إكراهًا. الإكراه مسّه بالضرب فنطق، يعني نطق نتيجة الضرب، لكن مجرّد الكلام فقط قال لا يجوز هذا.

أما الأدلة على أقوالهم فالجمهور يستدلّ بسبب نزول آية سورة النحل الآية رقم ١٠٦، وشرحناها أيضًا في دورة «الولاء والبراء» بالتفصيل، في قول الله تعالى: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**} [سورة النحل: ١٠٦]. قال العلماء المشهور أن الآية المذكورة نزلت في الصحابي عمّار بن ياسر -رضي الله عنهما- في عدّة طرق كما ذكر ذلك ابن حجر، قال: (أخذ المشركون عمارًا فعذبوه حتى قاربهم في بعض ما أرادوا فشكا ذلك إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقال: له كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالإيمان، قال: فإن عادوا فعُد). والحديث مرسل ورجاله ثقات، والبعض قال أخرجه الطبري وقبله عبد الرزاق، وخرّجه ابن حجر وقال هذه الرواية مرسلة، ولكن مرسل صحيح.

وأشار الإمام البخاري في التلميح إلى حد الإكراه المرخص في الكفر وذلك في باب «من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر»، واستند إلى حديث: (وأن يَكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يُقذف في النار)، قال: «وفيه إشارة إلى أن العودة في الكفر تعدل دخول النار بما يعني الهلاك فلا يُرخص في الكفر إلا عند خشية الهلاك وتلف النفس، وهو قول الجمهور».

وحديث أيضًا سعيد بن زيد قال: لقد رأيتني وإن عمر موثّقي على الإسلام. وفيه أن عمر بن الخطاب قبل إسلامه يوثّق سعيد بن زيد ويقيّده ليرتد عن الإسلام -وهو كان زوج أخته- ولم يكن القيد ليرخص له في ذلك، وفيه إشارة للرد على الشافعية في قولهم إن الحبس والقيد إكراه على الردة.

وفي حديث للبخاري قال الرسول -صلى الله عليه وسلم-: (قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيُحفر له في الأرض فيُجعل فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيُجعل نصفين، ويمشط بأمشاط الحديد من دون لحمه وعظمه، فما يصدّه ذلك عن دينه)، وفيه أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على من اختاروا القتل والعذاب على الكفر وامتدحهم.

الشاهد أنه يرخص له في ذلك، ولكن الذي يختار القتل في هذه الحالة على أن ينطق بالكفر هو ممدوح وهو وأفضل، يعني أفضل من الذي ترخّص. واحد تحمّل العذاب وأخذ بالعزيمة ولم يترخّص وقُتل، فهذا أجره أعظم من أجر الآخر الذي نطق بالكفر نتيجة أنه لا يطيق العذاب، لكنه مرخّص له ولا لوم عليه ولا عقاب عليه ولا جناح عليه، هذا مرخّص له بالشرع.

هذه المسائل التي ذكرناها بتفصيلها في موضوع الإكراه في دورة «الولاء والبراء».

ولكن هناك تنبيه لا بد أن يُنبه عليه، لو أن واحدًا مثلًا قتل مسلمًا وقال إن قائده أكرهه على قتل هذا المسلم صاحب النفس المعصومة، فيؤتى به إلى القاضي فالقاضي لا يقبل كلامه. القاضي سيقول له: ليست نفسك بأعزّ من نفس الآخر. يعني حتى لو وافقنا أن يترخّص الإنسان أن ينطق بكلمة، يعني واحد وضع مسدسًا على رأس إنسان وقال له: قل كلمة الكفر، واقتل هذا الشخص المسلم. فهو يُرخص له أن ينطق بالكفر، لكن لا يجوز له أن يقتل الآخر لأن نفسه ليست بأعزّ منه. نعم يُترخص له يحمي نفسه لكن لا يضحّي بغيره من أجل بقاء نفسه!

إذًا الإكراه المعتبر لو وُجد فإنه لا يمنع من القصاص من القاتل ولا ينفعه أنه أُكره من قائده، وأن الجندي عبد المأمور، وأن قائده سيحبسه، أو يطرده، أو يقتلونه في المعركة أو غير ذلك، كل هذا لا ينفع ولا يُعتد به في مسألة الإكراه أمام القاضي.

إذًا تكلّمنا عن حدّ الإكراه وناقشناه، وناقشناه في كتابنا أيضًا (إثبات جريمة القتل العمد) بالتفصيل. وتكلّمت في الكتاب عن **المستند الشرعي للإقرار تحت الإكراه** فقلت:

«استند الفقهاء إلى الأدلة التالية من الكتاب والسنة:

قوله تعالى: {إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} [النحل: ١٠٦]، قال القرطبي: »لما سمح الله –عزَّ وجلَّ– بالكفر به وهو أصل الشريعة عند الإكراه ولم يؤاخذ به؛ حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها؛ فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ به ولم يترتب عليه حكم«. يعني إذا كان الله لم يؤاخذ في الذي عُذّب أو هُدد أو أُكره على نطق الكفر، فمن باب أولى فروع الشريعة الأخرى، سواء في المداينات، سواء في القتل، في القصاص، في القود، في

القتل الخطأ والقتل العمد، والديون والمشاكل المالية وغيرها، وأحوال الزواج والطلاق، كل هذه فروع على هذه الآية.

وأيضًا حديث (رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه). هذا الحديث في (صحيح الجامع)، ورمز له الشيخ الألباني بالصحة، والإمام ابن حجر تتبع طرق هذا الحديث بالتفصيل وجمع الروايات وتكلّم فيها، وذكرتها في كتابي (إثبات جريمة القتل العمد)؛ ذكرت كلامًا في (تلخيص الحبير) للإمام ابن حجر في هذه الرواية بجميع طرقها. والمهم أن هذه الرواية بمجموعها صحيح إن شاء الله.

إذًا الأصل أنه لا يجوز للقاضي أن يأخذ بإقرار المقرّ أو المتهم أو المدّعى عليه المكْرَه. هذا هو الأصل. والواجب أن يقرّ المدّعى عليه أمام القاضي باختياره بدون أي ضغوط عليه.

هل يجوز ضرب المتهم؟

وهناك مسألة شهيرة ذكرها العلماء، وكان اتصل بي أحد الشباب الجيدين منذ أسبوع وهو معظم بيك وقال لي إن هناك بعض الناس في الشام يسألون ماذا يفعلون، البعض يقول يجوز في الشريعة ضرب المتهم، والبعض يقول لا يجوز، فماذا عسانا أن نفعل؛ لأن هناك بعض الناس تضرب هكذا وهناك تفلّت؛ فأجبته وقلت له راجع كتابي الذي أهديته لك منذ سنتين تقريبًا، وهو كتاب قديم مضى عليه أكثر من ثمان سنوات أو تسع سنوات الآن، هذا الكتاب موجود فيه حكم ضرب المتهم في الشريعة، وهذا البحث من كتابي هذا أيضًا نشرته بعض المجلّات العلمية منذ سنوات وهو «حكم ضرب المتهم وخداعه»، وهل يجوز التحايل على المتهم؟ وهل يجوز خداعه؟ هذا بالتفصيل منشور قديمًا وممكن يستفيد منه هؤلاء الشباب.

وهذا الموضوع تكلّم فيه الحافظ العلامة المحقق ابن القيم في (الطرق الحكمية) أيضًا، ولكن تكلّم عليه باختصار وإشارة سريعة هكذا. لكن الحمد لله أنا قمت بجمع كل ما هو متعلّق بهذا الموضوع وأستطيع أن أقسّمه إلى قسمين:

الفقهاء اختلفوا في هذا الموضوع، هناك رأي يقول: يُشترط أن يكون الإقرار صادرًا عن إرادة حرّة؛ ولذا يجب استبعاد وسائل التأثير المختلفة لحمل المتهم على إقرار كالإكراه بالضرب أو أخذ المال. هؤلاء يقولون لا يجوز الاعتداد بأي وسيلة تأثير على المتهم لإكراهه ثم يقرّ بالجريمة. هذا رأي.

والرأي الآخر يرى قبول الإقرار ولو كان نتيجة إكراه بالضرب، أو بالسجن، أو ما أشبه ذلك؛ شريطة أن يخرج جسم الجريمة. يعني المال المسروق، الجثة تكون موجودة، وإلا لا يُعتد بهذا الإقرار.

وسنناقش هذه الآراء:

- الرأي الأول: **صدور الإقرار عن إرادة حرّة.**

يجب أن يكون الإقرار صادرًا عن إرادة حرّة؛ لذا يجب استبعاد وسائل التأثير المختلفة لحمل المتهم على إقراره كالإكراه بالضرب أو أخذ المال. قال القاضي شريح: «القيد كره، والوعيد كره -يعني تهدده-، والضرب كره، والسجن كره». يعني أنت تهدده بالسجن تقول له تعترف أو أسجنك؟ أو تهدده بضرب أو بسجن أو بعقوبة مغلّظة أو غير ذلك، فالقاضي شريح لا يقبل مثل هذا الإقرار.

ويقول العلّامة الماوردي: «وإن ضُرب ليقرّ لم يكن لإقراره تحت الضرب حكم». يعني لا يُقبل مثل هذا الإقرار الذي أقرّ نتيجة الضرب.

أيضًا يقول الطرابلسي في (معين الحكام): «وأما لو أكرهته على الإقرار بحد أو قصاص فلا يجوز».

وفي الولواجي عند الأحناف أيضًا: إذا كان الرجل من الأشراف أو من الأجلّاء أو من كبراء العلماء أو الرؤساء بحيث يستنكف عن ضرب سوط أو حبس ساعة لم يجز إقراره؛ لأن مثل هذا الرجل يؤثر ألف درهم على ما يلحق من الهوان بهذا القدر من الحبس والقيد فكان مكرهًا، وكذا الإقرار حجة لترجّح جانب الصدق فيه على جانب الكذب، وعند الإكراه يحتمل أنه يكذب لدفع المضرّة». يعني رجل شريف ويستنكف أن يكلمه واحد كلمة، وممكن يدفع مالًا ويفعل أي شيء في مقابل أنه لا يُضرب ولا يُهان ولا يُحبس ولا غيره؛ فهذا الرجل ممكن يعترف على نفسه بجريمة من أجل ألا يُضرب ولا يُهان، يقول لك أنا مقرٌّ ويريح دماغه.

فنحن نقول الإقرار حجة لترجّح جانب الصدق في المقرّ، ولكن هذا في حالة الاختيار الكامل، أنه جاء بإرادته يعترف أمام القاضي أو أمام الشَرطة أو غيره. وطبعًا الإقرار المعتبر هو إقرار أمام القاضي، يعني إقرار الشَرطة هذا مثل الاستدلال فقط، ويأتي مرة أخرى القاضي يسأله: أنت أقررت بهذا؟ فإذا لم يقرّ أمام القاضي فلا يؤخذ بإقراره أمام الشَرطة. يعني لا ينفع هذا، لا بد أن يقرّ أمام القاضي.

إذًا إذا أُكره فإن جانب الكذب سيكون أكبر، واحد يكذب من أجل أن يدفع عن نفسه المضرّة.

هذا تحليل الإمام ابن الشحنة الحنفي وغيره من علماء الأحناف.

وأيضًا الإمام الكاساني كرّر نفس الكلام، وله رأي بأن إخلاء سبيل المتهم الذي أُكره على الإقرار الأول ثم قُبض عليه مرة أخرى لا يصح إقراره الثاني طالما كان تحت بصر من أكرهه أولًا؛ إذ يقول: «ولو أكرهه على الإقرار بذلك -كالحدود والقصاص- ثم خلّى سبيله فهذا على وجهين: إما أن يتوارى عن بصر المكره حينما خلّى سبيله، وإما أن لا يتوارى عن بصره حتى بعث من أخذه وردّه إليه. فإن كان توارى عن بصره ثم أخذه فأقرّ إقرارًا مستأنفًا جاز إقراره». هو كلام طويل في (بدائع الصنائع) للإمام الكاساني، هو لو واحد قُبض عليه وأقرّ نتيجة الإكراه، يعني ثبت لدى القاضي ذلك، فإنه إذا خلّى سبيله ثم قُبض عليه مرة أخرى، يعني ذهب بيته ثم قبضوا عليه مرة أخرى وجاء، فأقرّ بدون إكراه في المرة الثانية، هنا الإقرار الثاني هو الذي يؤخذ به، أما الإقرار الأول لأنه كان نتيجة إقرار فلا يؤخذ به. هذا هو مقصد الإمام الكاساني.

والإمام السرخسي في كتابه (المبسوط) يقول أيضًا: ولو أن قاضيًا أكره رجلًا بتهديد ضرب أو حبس أو قيد حتى يقرّ على نفسه بحدّ أو قصاص كان الإقرار باطلًا؛ لأن الإقرار متمثلٌ بين الصدق والكذب، وإنما يكون حجةً إذا ترجّح جانب الصدق على جانب الكذب، والتهديد بالضرب والحبس يمنع رجحان جانب الصدق«. لأن الرجل يريد أن يدفع عن نفسه مضرّة فهنا نشكّ في صدقه، هو واضح أنه اعترف كذبًا لأنه يريد أن يدفع عن نفسه الضرب، أو يخفّف عن نفسه العذاب، فجاء فاعترف حتى يكفوا عن تعذيبه.

ولجنة الفتوى في الأزهر قديمًا عُرضت عليهم هذه القضية وهي ضرب المتهم، فذكروا بعض الآراء، والفتوى في النهاية مالت إلى عدم ضرب المتهم ليقرّ، ونقلوا كلامًا للإمام الماوردي في (الأحكام السلطانية) أنه يجوز للأمير مع قوة التهمة أن يضرب المتهم ضرب التعزير لا ضرب الحد، ليأخذه بالصدق عن حاله فيما قرف به واتهم؛ فإن أقرّ وهو مضروب اعتُبرت حاله فيما ضُرب عليه؛ فإن ضُرب ليقرّ لم يكن لإقراره تحت الضرب حكم، وإن ضُرب ليصدق عن حاله وأقرّ تحت الضرب قُطع ضربه واستُعيد إقراره». يعني يقصدون نفس الكلام الذي ذكره السرخسي والكاساني، يعني هو لو ضربه وأقرّ ثم تركه فأقرّ بعد ذلك بنفسه من غير الضرب الأول، هو لما أقرّ في الأول باطل، لكن جاء فأقرّ مرة أخرى بدون ضرب وبدون أي شيء وقال نعم كل اعترافي الذي اعترفته في الأول لما ضربوني كان صحيحًا، هنا يأخذ بإقراره الثاني لا بإقراره الأول.

وهذا الكلام له وجهة نظر يقولون (لأن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة).

• الرأي الثاني: **قبول الإقرار ولو كان نتيجة ضرب المتهم**

هذا الرأي الفقهي يرى قبول الإقرار ولو كان نتيجة إكراه بالضرب أو بالسجن أو ما أشبه ذلك شريطة أن توجد جثّة القتيل أو الشيء المسروق يكون موجودًا. وممن قال بضرب المتهم بعض المالكية والظاهرية وبعض الحنابلة وفي مقدمتهم ابن القيم ذكر ذلك في (الطرق الحكمية) لكن شريطة أن يخرج المتهم جثة القتيل. وهم يرون أن المتهم المشهور كالدعّار وأصحاب السواق هذا يجوز ضربه لأنه غالبًا رجل شرير فلن يجدي معه التعامل بالاختيار.

ما هي أدلّة هؤلاء الذين قالوا بجواز ضرب المتهم؟

استندوا إلى ما رواه ابن إسحاق بسنده عن عبد الله بن عمر: «وأُتى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بكنانة بن الربيع، وكان عنده كنز بني النضير؛ فسأله عنه؛ فجحد أن يكون يعرف مكانه؛ فأتى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– رجل من يهود، فقال لرسول الله –صلى الله عليه وسلم–: إني رأيت كنانة يطيف بهذه الخربة كل غداة؛ فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لكنانة: أرأيت إن وجدناه عندك، أأقتلك؟ قال: نعم؛ فأمر رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بالخربة فحُفرت، فأُخرج منها كنزهم، ثم سأله عما بقي، فأبى أن يؤديه، فأمر به رسول الله –صلى الله عليه وسلم– الزبير بن العوّام –وهذا هو الشاهد– فقال: عذّبه حتى تستأصل ما عنده، فكان الزبير يقدح بزند في صدره، حتى أشرف على نفسه، ثم دفعه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلى محمد بن مسلمة، فضرب عنقه بأخيه محمود بن مسلمة».

هذه هي الرواية الأولى.

وفي سنن البيهقي ساق بسنده عن ابن إسحاق عن عبد الله بن عمر: «أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم فغلب على الأرض والزرع والنخل فصالحوه على أن يجلوا منها ولهم ما حملت ركابهم، ولرسول الله –صلى الله عليه وسلم– الصفراء والبيضاء ويخرجون منها، واشترط عليهم أن لا يكتموا ولا يغيّبوا، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد، فغيّبوا مسكًا –يعني جلد هكذا– فيه مال وحلي لحيي بن أخطب كان احتمله معه إلى خيبر حين أُجليت النضير؛ فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لعم حيي ما فعل مسك حيي الذي جاء به من النضير. –يعني قربة من الجلد، وضعوا فيها الذهب والحلي، كنز يعني–. فقال: أذهبته

النفقات والحروب. فقال -أي رسول الله صلى الله عليه وسلم-: العهد قريب والمال أكثر من ذلك. فدفعه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى الزبير فمسّه بعذاب. وقد كان حيي قبل ذلك قد دخل خربة فقال رأيت حييًا بن أخطب يطوف في خربة هاهنا فذهبوا فطافوا فوجدوا الْمَسك في الخربة فقتل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ابني حقيق».

هذه رواية.

ابن القيم له كلام يقول: «وأما ضرب المتهم إذا عُرف أن المال عنده وقد كتمه وأنكره فيُضرب ليقرّ به، فهذا لا ريب فيه؛ فإنه ضُرب ليؤدي الواجب الذي يقدر على وفاءه، كما في حديث ابن عمر: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما صالح أهل خيبر على الصفراء والبيضاء، سأل زيد بن سعية عم حيي بن أخطب، فقال: أين كنز حيي؟ فقال: يا محمد أذهبته النفقات. فقال للزبير: دونك هذا، فمسّه الزبير بشيء من العذاب؛ فدلّهم عليه في خربه، وكان حليًا في مَسك ثور -يعني جلد ثور-. ثم علّق ابن القيم على الحديث بقوله: «فهذا أصلٌ في ضرب المتهم».

أنا أقول: لكن هذا الفريق اشترط أن يكون المتهم من أرباب السوابق. يعني ليست المسألة أن تذهب تضربه ابتداءً، يعني واحد تقبض عليه فتضربه مباشرة ويقرّ، هم يتكلّمون عن حالة بشروط معينة: شخص مشهور أنه من أرباب السوابق ومعتاد الإجرام، وهناك آخر اعترف عليه مثلًا بأنه رآه، فهناك أدلة عندهم واستدلالات قوّية أنه أخفى الشيء المسروق، أو أنه رآه يقتل في كذا، ولكن ليس مجرّد أن واحدًا متهم تمسكه وتضرب فيه. هذا رأي الذين قالوا بجواز ضرب المتهم. لاحظ كلام ابن القيم: «أن يكون المتهم معروفًا بالفجور، كالسرقة وقطع الطريق والقتل ونحو ذلك».

أنا أشدّد على هذا الكلام لأن بعض الشباب في بعض الأماكن يأخذون كلام ابن القيم على عواهنه هكذا ويعمّمونه على أي إنسان مقبوض عليه ويضربونه ابتداءً، يعني إذا أنكر يضربه من دون شيء هكذا.

الرواية الأخرى التي يستندون إليها في سنن أبي داود: وهو ساق بسنده عن ابن عمر «أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قاتل أهل خيبر فغلب على النخل والأرض، وألجأهم إلى قصرهم، فصالحوه على أن لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- الصفراء والبيضاء والحلقة، ولهم ما حملت ركابهم، على أن لا يكتموا ولا يغيّبوا شيئًا، فإن فعلوا فلا

ذمة لهم ولا عهد، فغيّبوا مسكًا لحيي بن أخطب، وكان قد قُتل قبل خيبر، كان احتمله معه يوم بني النضير حين أجلت النضير، فيه حليهم، قال: فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- لسعية: أين مسك حيي بن أخطب؟ قال: أذهبته الحروب والنفقات، فوجدوا الْمَسك، فقتل ابن أبي الحقيق». هذا الحديث حسّنه الألباني في تخريجه لسنن أبي داود.

الاستدلال الثاني الذي استدلّوا به: استدلّوا بفتوى لأحد فقهاء الأحناف الكبار: الحسن بن زياد، بأنه أفتى بجواز ضرب المتهم فقال: «يحل ضرب السارق حتى يقرّ، وقال: ما لم يقطع اللحم أو يظهر العظم». هذه الرواية موجودة عند الأحناف.

والحسن بن زياد هذا له ترجمة في تراجم الحنفية ذكره اللكنوي وقال عنه: الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي صاحب أبي حنيفة، كان يقظًا فطنًا فقيهًا نبيهًا، وعن يحي بن آدم: ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد، ولي القضاء بالكوفة بعد حفص بن غيّاث سنة أربع وتسعين ومائة. وعن الطحاوي -وهو أحد كبار علماء الأحناف أيضًا، صاحب (الآثار) وغيرها: أن الحسن بن زياد والحسن بن أبي مالك ماتا في سنة أربع ومائتين.

إذًا قال: «ما لم يقطع اللحم أو يظهر العظم» يعني يضربه لكن لا أن يكسر عظامه ويقطع لحمه، ولا يكهربه ولا يقطعه بالموس، كما يحدث الآن في التعذيب في أيامنا هذه.

مناقشة أدلّة القائلين بجواز ضرب المتهم:

أما بالنسبة لحديث ابن عمر في قصة أرض خيبر وكنز حيي بن أخطب ملاحظتي عليه تتلخص في الآتي:

١- نلاحظ أن مدار الحديث -كَنز حيي بن أخطب- على محمد بن إسحاق المتوفى في ١٥١هـ -وأنا تكلّمت عن الإمام محمد بن إسحاق في كتابي (مصادر السيرة النبوية)، ولي دورة شرعية اسمها «مصادر السيرة النبوية»، وذكرت كلام العلماء في الإمام محمد بن إسحاق بن يسار العلامة الحافظ الإخباري الشهير صاحب السيرة النبوية، وقلت رأي العلماء فيه توثيقًا وتجريحًا.

أقول: إن مدار الحديث على محمد بن إسحاق المتوفى سنة ١٥١هـ، الذي انفرد بفقرة: بتعذيب الزبير لـ «سعية» عم حيي ليدلّه على الكنز المخبّأ في وعاء من الجلد، ثم ذكره البيهقي في كتابه السير في سننه. لكن قصة تعذيب الزبير -رضي الله عنه- لعمّ حيي لم ترد في رواية أبي دواد. مما يجعلني شخصيًا لا أطمئن إلى رواية ابن

إسحاق، وخاصة أنها لم ترد في كتب الصحاح أو السنن إلا سنن البيهقي، وخاصة تلك الزيادة التي ذكرها ابن إسحاق عن تعذيب الزبير لعمّ حيي بن أخطب. ابن إسحاق إذا قال حدثنا فهو ثقة، إذا عنعن أو انفرد هنا نتوقف في حديثه، ويكون فيه ضعف، وخاصة إذا انفرد، وهذه مسائل بالتفصيل ذكرها علماء الجرح والتعديل، وراجع أيضًا كلامي بالتفصيل في (مصادر السيرة) لأني أفردتُ بابًا خاصًا لمحمد بن إسحاق وكلام العلماء عليه كمصدر من مصادر السيرة النبوية.

٢- على افتراض صحة الحديث بزيادته الواردة عن تعذيب ابن الزبير -رضي الله عنه- لعمّ حيي بن أخطب، فإن هذا ليس مسوّغًا لتعميمه على كل الحالات؛ إذ أن الأمر بضرب المتهم في حالة حرب وبعد نقض العهد. يعني الرسول معهم في حرب وهم نقضوا العهد، مسألة تختلف عن الجرائم العادية. وكان هذا الموضوع بأمر ولي الأمر وهو رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولم يكن بتصرّف فردي للزبير بن العوام كما يحدث الآن من انتهاكات رجال الشرطة، وممارساتهم التعذيب بصفة دورية قبل أن يُعرض المتهم على القاضي المختص.

يعني هو على ما يصل إلى القاضي يكونوا قطعوه إربًا، يُعذب من أول المخبر والضابط وأمين الشرطة وكل من هبّ ودبّ يضربه إلى أن يصل إلى القاضي. يعني عبارة عن جثة، ثم يُطلب منه أن يحاكمه، وهو اعترف أمامنا، وفعل وفعل. إذا جاء أمام القاضي ولم يعترف لا يؤخذ بكل الكلام هذا؛ لأن هذه الاعترافات التي أمام ما يُسمى برجال الضبطية القضائية أو الشرطة أو الأمن أو العسس أو المخبرين كل هذا اعترافات لا يُعتد بها، ولا بد أن يعترف أمام القاضي، ويحقق القاضي من جديد، ويسأله من جديد في الأمور، وهو لو أنكر أمام القاضي لا يأخذ القاضي، إلا أن يعترف يقول أنا فعلت ذلك وأنا الآن غير مكره.

إذًا على افتراض صحة الحديث كما قلت فإن هذا كان بأمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وتحت إشرافه، وكان في حالة نقض عهد، وفي حالة حرب، وهذا الرجل اليهودي حيي بن أخطب مخادع؛ إذًا لا بد أن يؤخذ بالسياق هذا ولا تُعمم هكذا.

فالحالات التي ذكرها ابن القيم ومن يرى رأيه في ضرب المتهم أن يكون ذلك في حضرة القاضي وبأمره، بعد وجود دلائل كافية يقتنع بها القاضي أن المتهم من أرباب السوابق في اقتراف مثل هذه الجرائم كالقتل العمد، أو ما يُطلق عليه في بعض البلاد بالقاتل المأجور أو القاتل المرتزق. يعني مجرم محترف.

هذا هو شرط الذين أجازوا ضرب المتهم من أرباب السوابق، حتى لا يُعمم على أي واحد يقبض عليه، يقول: اضربه لأن ابن القيم ذكر ذلك ولأن في حديث الزبير الرسول -صلى الله عليه وسلم- أجاز هذا!

٣- أما الاستدلال بفتوى الحسن بن زياد صاحب أبي حنيفة فقد أكّد الإمام السرخسي أن الحسن بن زياد قد ندم على فتواه بقوله: «روي عن الحسن بن زياد -رضي الله عنه- أن بعض الأمراء بعث إليه وسأله عن ضرب السارق ليقرّ، فقال: ما لم يقطع اللحم أو يبين العظم. ثم ندم على مقالته، وجاء بنفسه -أي الحسن بن زياد- إلى مجلس الأمير ليمنعه من ذلك فوجده قد ضربه حتى اعترف وجاء بالمال، فلما رأى المال موضوعًا بين يدي الأمير -يعني المال المسروق- قال: ما رأيت ظلمًا أشبه بالحق من هذا».

ويعلّق السرخسي وهو من كبار أئمة الأحناف على هذه الحالة فيقول: «فإن خلّى سبيله بعد ما أقرّ مكرهًا، ثم أُخذ بعد ذلك فجيء به فأقرّ بما كان عليه بغير إكراه مستقلّ أُخذ بذلك كله؛ لأن إقراره الأول كان باطلًا، ولما خلى سبيله فقد انتهى حكم ذلك الأخذ والتهديد، فصار كأن لم يوجد أصلًا حتى أُخذ الآن فأقرّ بغير إكراه وإن كان لم يخل سبيله، ولكنه قال له وهو في يده بعد ما أقرّ: إني لا أؤاخذك بإقرارك الذي أقررت به ولا أضربك ولا أحبسك ولا أعرض لك، فإن شئت فأقرّ، وإن شئت فلا تقرّ، وهو في يد القاضي على حاله، لم يجز هذا الإقرار لأن كينونته في يده حبس منه له، وإنما كان هدده بالحبس فما دام حابسًا له كان أثر ذلك الإكراه باقيًا».

يعني يقول حتى لو جاء وقال له إن شئت فأقر وإن شئت فلا تقر، ولكنه محبوس لديه وهو لا يزال باقيًا مهددًا بالحبس، فإنه يعتبر الإكراه لا يزال مستمرًا. يعني شيء في غاية الرقي عند الإمام السرخسي في هذا الأمر.

٤- استدلّوا أيضًا الذين يجيزون ضرب المتهم بحادثة أن القاضي سحنون الإمام المالكي الشهير صاحب (المدونة) أمر بضرب القاضي ابن أبي الجواد بتهمة خيانة الأمانة، وهو أحد علماء المالكية أيضًا قاضي مشهور:

ذكر بعض علماء المالكية مسألة ضرب المتهم حتى لو كان قاضيًا واستشهدوا على ذلك بقضية القاضي سحنون، وهو من كبار علماء المالكية مع القاضي ابن أبي الجواد حيث ذكر صاحب (المعيار المعرّب) الإمام الونشريسي: «يُسجن القاضي ويُضرب إذا عُرف بالشرّ والسرقة: وعن أصبغ -أحد العلماء الكبار في المالكية أيضًا- فيمن كان معروفًا بالشرّ والسرقة يُسجن أبدًا وهو الصواب. وكان سحنون يضرب ابن أبي الجواد القاضي ويعيده في السجن، وكان عنده أموال اليتامى».

لاحظوا: علماء المالكية الذين أجازوا ضرب المتهم يشترطون كما في عبارة الونشريسي: «إذا عُرف بالشرّ والسرقة». يعني الإنسان المتهم سواء قاضي أو غيره أيا كانت صفته فإذا كان معروفًا بالشر ومعروفًا بالسرقة يُسجن ويُضرب كما ضرب الإمام سحنون ابن أبي الجواد بسبب أموال اليتامى التي كانت عنده واتهمه بخيانة الأمانة.

وأصل القصة كما ذكرها الونشريسي هي كالآتي: عن ابن أبي الجواد: «أنه كان قاضيًا بالقيروان -في تونس يعني- ثم عُزل، ورجع سحنون في موضعه -يعني كان قاضيًا بدلًا منه- ونظر في ديوان الودائع فوجد فيه مالًا لورثة رجل يُقال له ابن «القلفاط» فأُحضر، وكشف عن ذلك فأنكر وجحد الخط، فشهد عليه في وجهه سليمان بن عمران وابن قادم الفقيهان بأنه خطه وكانا يكتبان له، فتمادى على الإنكار فتلوّم له سحنون وأعذر إليه، وأرسل من يشير عليه بإنصاف القوم، فلجّ في الإنكار وتمادى عليه، فحبسه أياماً فلم يرجع إلى الحق، فأخرجه وضربه عشرة -يعني عشرة أسواط- وردّ إلى السجن، فأتت زوجته بنت أسد بن الفرات -رحمه الله، القاضي الشهير أيضًا- والتزمت الدفع عنه، فقال لها سحنون إن قال زوجك: هذا مال الميت أو بدله قبضته فأطلقته لك، فأُحضر فامتنع من قول ذلك وكان سحنون يخرجه في كل يوم جمعة وإذا امتنع من الأداء ضربه عشرة أسواط حتى ضربه مراراً كثيرة ثم مرض ومات في السجن من مرضه ذلك. وقضيته مشهورة كما حكاها ابن الرقيق بزيادات. وعن أبي عمران إنما ضربه سحنون لأنه اتهمه كما يضرب السارق حتى يخرج أعيان تلك السلع، وروي أن سحنون كان يقول بعد موته: مالي ولابن الجواد: كأنه تحرّج من موته خوفاً». يعني كان يأتي له قلق في منامه بعد موت ابن الجواد لأنه تعنّت معه أو عذّبه.

هذه القصة مشهورة، وللأسف أنا أتعجّب أنها مرّت مرور الكرام على البعض وذكروها هكذا كأنها مُسَلَّمة. وأنا تعليقي عليها الآتي:

أولًا: من حيث مصدر قصة ضرب سحنون لابن أبي الجواد: لقد شكك بعض العلماء في هذه الرواية حيث ذكر الونشريسي نفسه: «وأجاب بعضهم وأظنه الشيخ ابن عبد السلام، بأن هذا إنما هو من حكاية ابن الرقيق المؤرخ، وهو ليس بثقة لأنه كان شارب خمر متخلفاً فلا يُقبل خبره. والحكاية وإن ذكرها بعض مؤرخي الأندلس فلعلّه نقلها من ابن الرقيق». هذا كلام الونشريسي نفسه، فهم أخذوا كلامه ولم يذكروا بقية الكلام. إذًا العمدة في

الرواية رجل شارب خمر. وللأسف لم يذكروا من باب الأمانة العلمية هذا الكلام الذي ذكره الونشريسي في موضع آخر في نفس القصة.

ثانيًا: على افتراض صحة هذه الرواية عن سحنون فإنها توافق مذهب من يجيز ضرب المتهمين أرباب السوابق، وكانوا معروفين بالشر أو من المسجلين خطر حسب المصطلح الحديث. وقد يكون القاضي ابن أبي الجواد مشهورًا بالفساد أو أكل أموال اليتامى أو الرشوة لذا أمر القاضي سحنون بضربه. بالإضافة إلى أن الذي يقوم أو يأمر بالضرب هو القاضي وليس ضابط الشرطة أو أي جهة أخرى سرية أو علنية.

ثالثًا: على افتراض صحة هذه الرواية أيضًا فإنها ليست مبررًا شرعيًا لاستعمال كل هذه القسوة؛ حيث تصوّر لنا الرواية أن القاضي سحنون كان شخصًا متعنتًا قاسي القلب لدرجة أنه لم يقبل المال الذي عرضته زوجة ابن أبي الجواد لتخليص زوجها إلا بأن يقرّ بأن هذا مال الميت الذي كان في أمانته أو بدلاً منه! فرواية القصة بهذه الطريقة توحي أن هناك أسبابًا شخصية أو سياسية وراء هذا التعنت من قبل القاضي سحنون قبل القاضي الحبيس ابن أبي الجواد! يعني أنت تريد المال وزوجته جاءتك بالمال فما هذا التعنّت، طبعًا هذا على افتراض الصحة، وإلا فهذه الرواية كلها مختلقة.

رابعًا: أشار الإمام الونشريسي إلى ندم سحنون أنه كان يقول بعد موته: مالي ولابن الجواد. ويقول الإمام الآبي في تعليقه على هذه القضية: «كان سحنون أيام قضائه سَجَن ابنَ أبي الجواد في دين ترتب عليه وضربه بالسياط مدة بعد مدة واتفق أن مات ابن أبي الجواد من ضربه فكان سحنون إذا نام رأى في منامه ابن أبي الجواد بما يسوءه، فإذا استيقظ يقول ما لي ولابن أبي الجواد. فظاهر هذا أن سحنون ناله بسبب تعذيبه مع أنه إنما عذبه بحق، ولذا كان يقول له: (الحق قتله).

وأنا شخصيًا لا أقبل هذا التبرير على افتراض صحة الرواية؛ فالثابت أن سحنون عذب ابن أبي الجواد وأذله وتعنت معه فلذا فإنه يتحمل وزر ذلك إن كانت الرواية صحيحة، ولكننا قلنا إن الرواية مختلقة، ومصدرها ابن الرقيق المؤرّخ وهو متهم وغير موثوق فيه وكان يُتهم بشرب الخمر.

خامسًا: ما فعله القاضي سحنون يخالف ما جاء في المدونة -يعني هو ناقل المدوّنة فكيف يخالفها-: (من أقرّ بعد التهديد أقيل. قال ابن القاسم فالوعيد والقيد والتهديد والسجن والضرب تهديد عندي كله وأرى أن يُقال، ثم

لا يُقام الحد على من ضُرب وهُدد فأخرج القتيل أو أخرج المتاع الذي سرق إلا أنه يقر بذلك آمناً لا يخاف شيئاً). يعني هو يقصد حتى لو أخرجه بعد ذلك يأتي ويقرّ بدون ضرب، يعني هو ضرب وبعد ذلك أخرج الجثة، فبعد ذلك يأتي أمام القاضي فيعترف هنا، يعني كأنه متلبس بالجريمة وأقرّ، هنا يؤخذ باعترافه الأخير.

يعني معنى ذلك أنه على افتراض صحة ضرب سحنون لابن أبي الجواد فإنه لو أقرّ بعد التهديد والسجن والضرب لكان إقراره باطلاً. حتى لو أقرّ بعد الضرب. هذا هو كلام المدوّنة للمالكية. «لكان إقراره باطلاً حتى لو أخرج المال الذي اتهمه فيه القاضي سحنون».

إذًا بناء على الأسباب التي ذكرتها سابقًا لا أرى صحة رواية ضرب القاضي سحنون وتعذيبه للقاضي ابن أبي الجواد وأنها قضية مختلقة.

الرأي المختار الذي أختاره شخصيًا في الترجيح بين كل هذه الآراء: يجوز ضرب المتهم، لا يجوز ضرب المتهم، يجوز بشروط. أقول: الذي أميل إليه تأييد الرأي القائل بعدم ضرب المتهم، وإن كان معروفًا بالفساد أو ما يُطلق عليه أمنيًا «المسجل الخطر»؛ لأننا لسنا في عصر الصحابة، ولا بعد الصحابة. لا بد ننظر إلى الواقع الذي نعيشه؛ نعيش في واقع مرير جدًا، وهناك وحشية في أجهزة الأمن.

لكن نحن نتكلم إذا كان هناك قاض شرعي في أيامنا هذه فأيهما أولى؟ أنا في هذه الحالة أرى الابتعاد عن ضرب المتهم وإن كان معروفًا بالفساد. لماذا؟

أولًا: لثبوت حديث: كُرَيْبٍ «حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَرَّ هِشَامُ بْنُ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ عَلَى أُنَاسٍ مِنَ الأَنْبَاطِ -يعني الفلاحين- بِالشَّامِ قَدْ أُقِيمُوا فِي الشَّمْسِ فَقَالَ مَا شَأْنُهُمْ قَالُوا حُبِسُوا فِي الْجِزْيَةِ. فَقَالَ هِشَامٌ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَقُولُ «إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الَّذِينَ يُعَذِّبُونَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا»». هذا الحديث في صحيح وساقه بالتفصيل.

فهذا الحديث صريح في نهي وزجر الرسول صلى الله عليه وسلم عن تعذيب الناس سواء كانوا برءاء أو متهمين؛ فكلمة «الناس» عامة تشمل كل الناس، بدليل أن الصحابي هشام بن حكيم استنكر أن يعاقب الوالي هؤلاء الفلاحين من أهل الكتاب -نصارى- في الشام لإجبارهم على دفع الجزية، ولم يسأل هشام بن حكيم هل هم من أرباب السوابق أو من المماطلين في دفع الجزية؟! فبمجرد أن رآهم سأل عن شأنهم واستنكر أن يُحبسوا

هكذا في الشمس واعتبر أن ذلك نوعًا من التعذيب غير الجائز شرعًا؛ فقال على الفور بصيغة الجزم أشهد أني لسمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول إن الله يعذّب الذين يعذّبون الناس في الدنيا.

ثانيًا: الاستشهاد بحديث عبد الله بن عمر الذي ذكر فيه قصة أمر الرسول –صلى الله عليه وسلم– للزبير بتعذيب عمّ حيي بن أخطب، تبين لنا أن مصدر الرواية محمد بن إسحاق ولم يذكر هذه الرواية إلا البيهقي في سننه؛ مما يستبين لنا أن هذه الرواية لا تستقيم لصريح نهي الرسول –صلى الله عليه وسلم– عن تعذيب الناس حتى ولو في تهمة، ولم يثبت أنه عذّب أو ضرب أحدًا ليقرّ أمامه في تهمة. وعلى افتراض صحة رواية عبد الله بن عمر التي تفرّد بها البيهقي عن ابن إسحاق فإن هذا الأمر قيل في زمن حرب وهو استثناء لا يجوز أن يتخذ قاعدة في ضرب أي متهم وإن كان من أرباب السوابق. هذا رأيي أنا الشخصي.

ثالثًا: أما الاستدلال بفتوى الحسن بن زياد اللؤلؤي صاحب أبي حنيفة، فقد ذكرنا أن السرخسي قال إن الحسن بن زياد قد ندم ومن ثم فلا حجة لمن يتمسك بهذه الفتوى. إذا كان صاحب الفتوى ندم على فتواه! أي فتوى جواز ضرب المتهم إذا كان معروفاً بالفساد.

ومن ثم فإنني أميل إلى عدم ضرب المتهم حتى وإن كان من أرباب السوابق، فرغم أن هناك صنفًا من المتهمين من ذوي السوابق والمسجلين خطر على الأمن إلا أنهم المشجب الأسهل لدى أجهزة الأمن لتعليق أي تهمة ونسبتها إليهم. كما أن التعويل على إقرار المتهم المكره قد يسوّل لبعض ضعاف النفوس من رجال الشرطة والمخابرات والأمن –حتى لو في دولة إسلامية، أنت لو في دولة إسلامية فلا بد أن تعمل ضوابط على رجال الشرطة؛ لأنه عنده قوة، فممكن يتوحّش ويعذّب– أن يلجؤوا إلى وسائل لتعذيب المتهم حتى يقرّ بالمعلومات التي يريدها ضابط الأمن.

لذلك فإنّ إعمال مبدأ سد الذرائع ضروري في إبطال أي إقرار يصدر عن المتهم نتيجة الإكراه؛ لأن الغاية لا تبرر الوسيلة، ولا يُبنى صحيح على باطل.

هذا هو رأيي في هذه المسألة.

وطبعًا هناك رأي آخر كما قلت، فإذا كان لا بد من الأخذ برأي بعض المالكية والإمام ابن القيم من بعض القضاة؛ فلا بد من القيود الصارمة: أن يكون المتهم من أرباب السوابق. ربما أشخاص اعترفوا على المتهم أنه

سارق وأنه فعل، وأنك عندك أدلة واستدلالات قوية ترجّح أن هذا الرجل قتل فلانًا أو أخفى الجريمة أو أخذ المال أو عنده المال يخفيه في مكان ما، فيجوز في هذه الحالة ضرب مثل هؤلاء المتهمين من النوع الذي قال عنه ابن القيم أو قال عنه بعض علماء المالكية.

هذا لمن يريد أن يأخذ بهذا الرأي، أما رأيي فأنا لا أعتدّ بهذا الإكراه حتى لو كان من أرباب السوابق، والإقرار الذي يأتي بالضرب لا أعتدّ به. لكن من أراد أن يأخذ بالرأي الآخر وهو رأي موجود في الشريعة الإسلامية وفي الفقه الإسلامي، من أراد أن يأخذ به فليأخذه بضوابطه ولا يعمّم، ليس كل من تقبض عليه تضربه وتقول لي رأي ابن القيم وبعض المالكية!

الوقت الآن أزف، وبقيت مسألة وهي مسألة «خداع المتهم والتحايل عليه» ولكن سأحيلها إلى الدرس التاسع القادم إن شاء الله قبل أن نتكلم عن الشرط الثالث من شروط الإقرار وهو أن يكون الإقرار مفصلًا. فقبل هذا الشرط سنتكلم عما إذا كان يجوز خداع المتهم والتحايل عليه، وما آراء العلماء والفقهاء في هذه المسألة إن شاء الله، حتى تتم الفائدة لمن يحقق في قضية. يعني هل يجوز للقاضي أن يلجأ إلى الحيل في التعامل مع المتهم كما كان يفعل القاضي إياس بن معاوية وبعض القضاة قديمًا، لأن هناك من يجيز وهناك من لا يجيز، فسنستعرض الرأيين إن شاء الله، ونقول لكم الرأي الراجح في المسألة.

أسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يتغمّدنا برحمته.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الدرس التاسع

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، حيّاكم الله وبيّاكم. ها نحن أولاء مع اليوم الرابع والعشرين من شهر ربيع أول لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة. ونحن أيضًا مع الدرس التاسع من دورة القضاء الشرعي.

واليوم إن شاء الله سنتكلّم كما وعدتكم من قبل على حكم «خداع المتهم والتحايل عليه»، قبل أن نتكلّم عن الشرط الثاني من شروط الإقرار: أن يكون الإقرار مفصلًا، وبعد ذلك سنتكلّم أيضًا عن شرط أن يكون الإقرار واضحًا وصريحًا.

حكم خداع المتهم والتحايل عليه:

قلنا في الدرس السابق لا يجوز ضرب المتهم ولا يجوز تعذيبه حتى يقرّ، وإن أقرّ فإن إقراره لا يُعتد به ولا يُعوّل عليه. لكن هناك سؤال: هل ينطبق هذ الحكم على الاحتيال على المتهم وعلى خداعه ليقرّ بما هو منسوب إليه؟

للإجابة على ذلك أقول: هناك رأيان في الفقه الجنائي الإسلامي:

- **الرأي الأول: يجيز التحايل على المتهم.**

هذا الرأي يرى جواز التحايل على المتهم ليقر بالحق ويعترف به دون ضرب أو تعذيب له بأي نوع من أنواع التعذيب، وهذا مذهب الإمام ابن حزم الظاهري واستدلّ على ذلك:

(١): بحديث الجارية التي قتلها يهودي فرضّ رأسها، الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه: عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ، قِيلَ مَنْ فَعَلَ هَذَا بِكِ، أَفُلاَنٌ، أَفُلاَنٌ؟ حَتَّى سُمِّيَ اليَهُودِيُّ، فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا، فَأُخِذَ اليَهُودِيُّ، فَاعْتَرَفَ، «فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ». ويشير ابن حزم في رواية أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بعث خلف اليهودي الذي ادعت الجارية التي رض رأسها، يعني من باب الاستدلال والبحث وهكذا. ولا يوجد فيه مسألة التحايل، هو أقرب إلى أنه يلحّ على المرأة وهي في سكرات الموت أن تقرّ من فعل ذلك، فكانوا يذكرون لها أسماء بعض اليهود حتى أومأت برأسها فأُخذ اليهودي.

هم لم يأخذوا اليهودي بمجرّد الإماءة والإشارة، لكن بعد أن أخذوه اعترف. يعني الرسول -صلى الله عليه وسلم- قتله باعترافه، لكن هي التي أشارت إليه، فلما قالوا إنها أشارت إليك وإلى اسمك فهنا الرسول -صلى الله عليه وسلم- أخذه واعترف فأمر برضّ رأسه بحجرين أيضًا.

(٢): ويشير ابن حزم أيضًا إلى استعمال الحيلة قال: « فعل علي بن أبي طالب إذ فرّق بين المدّعى عليهم بالقتل وأسرّ إلى أحدهم، ثم رفع صوته بالتكبير فوهم الآخر أنه قد أقرّ، ثم دُعي الآخر فسأله فأقرّ، حتى أقرّوا كلهم». قال ابن حزم: «فهذا حسن، لأنه لا إكراه فيه، ولا ضرب».

يشير ابن حزم إلى رواية أن مجموعة من الناس خرجوا فقتلوا شخصًا ما فسيدنا علي بن أبي طالب أخذ المجموعة وفرّقهم واستدعى كل واحد في غرفه بحيث أنهم يسمعون الكلام، فأسرّ إلى واحد منهم كلامًا هكذا حتى لا يفهم من وراء الحجرة ماذا يريد، ثم كبّر فجأة سيدنا علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-، فهنا توهّم الذي في خارج الغرفة من المتهمين أن صاحبه أقرّ بالقتل، فلما دعا الباقي اعترفوا، إلا واحد فقط جحد وأنكر فسيدنا علي أمر بقتل الذين اعترفوا ولم يقتل الذي جحد. هذه إشارة من ابن حزم لفعل سيدنا علي بن أبي طالب عن استعمال الحيلة وخداع المتهم.

- **الرأي الثاني: لا يجوز التحايل على المتهم.**

هذا الرأي يقول لا يجوز التحايل على المتهم أو غشه أو خداعه ليقرّ، ويقول في ذلك الإمام السرخسي في (المبسوط) في قول القاضي للمتهم، إذا قال القاضي للمتهم: «لا أحبسك»، قال: «نوع غرور وخداع منه» يعني

أن هذا غير مقبول ولا يجوز. وقال الزرقاني من المالكية: «وكره مالك أن يقول السلطان للمتهم أخبرني ولك الأمان لأنه خديعة».

لكنني أختار بعد المقارنة بين الرأيين السابقين رأي من قال بجواز الاحتيال على المتهم ليقرّ. وهو لم يضرب المتهم أو يعذب أو يهدد في نفسه أو أهله أو ماله وذلك للأدلة التي ذكرها أصحاب الرأي الأول. أما عما ذكره الإمام السرخسي عن قول القاضي للمتهم: «لا أحبسك» نوع غرور وخداع، وما قيل عن مالك إنه كره أن يقول السلطان للمتهم أخبرني ولك الأمان لأنه خديعة؛ فقد أجاب عنه ابن حزم قال: «وقد كره هذا مالك، ولا وجه لكراهيته، لأنه ليس فيه عمل محظور، وهو فعل صاحب لا يعرف له من الصحابة مخالف ينكر ذلك».

تعليقًا على كلام الإمام ابن حزم أقول: يقصد ابن حزم أن فعل علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- في تفريق المدّعى عليهم وخداعهم ليس عملًا محظورًا، كما أنه صحابي لا يعرف له مخالف من الصحابة ينكر عليه فعله هذا مع المتهمين فهو إجماع سكوتي. كما أن ابن حزم يرى أن خداع المتهم ليس إكراهًا إذ يقول: «كل ما كان ضرراً في جسم، أو مال، أو توعّد به في ابنه، أو أبيه، أو أهله، أو أخيه المسلم، فهو كره، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه».

إذًا ابن حزم لا يرى أن خداع المتهم والتحايل عليه ليقرّ إكراهًا؛ إذ أنه يرى أن كل ما كان ضررًا في جسم أو مال أو توعد في ابنه، أو أبيه، أو أهله، أو أخيه المسلم فهو إكراه أي أنه -أي ابن حزم- يتوسّع في كلمة الأخوة فلم يقصرها على أخوة النسب بل يتعداها إلى أخوة الدين؛ لذلك استشهد بحديث (المسلم أخو المسلم). فتحايل القاضي على المتهم ليقرّ ليس ظلمًا ولا خذلانًا كما أنه ليس إكراهًا. وهذا الذي أرجّحه أنا شخصيًا وخاصة أن عدم استخدام هذا الأسلوب مع المتهم قد يضيع حقوق المجني عليه وولي دمه في القصاص من الجاني. حتى في المداينات والحقوق المالية، لو أغفلنا قصة خداع المتهم أو التحايل عليه، طالما أنه لم يضربه، ولم يمسّ جسده أو يهدّده كما يقول ابن حزم.

وهناك رواية تعضّد وتؤكّد هذا الرأي الذي ذكره ابن حزم، وهذا الذي أراه أيضًا، أنه يجوز خداع المتهم والتحايل؛ لأنه ليس ضربًا ولا إكراهًا ولا علاقة له بالإكراه. جاء في صحيح مسلم: عَنْ أَبِى الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ «بَيْنَمَا امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا جَاءَ الذِّئْبُ فَذَهَبَ بِابْنِ إِحْدَاهُمَا. فَقَالَتْ هَذِهِ لِصَاحِبَتِهَا إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ أَنْتِ. وَقَالَتِ الأُخْرَى إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ. فَتَحَاكَمَتَا إِلَى دَاوُدَ فَقَضَى بِهِ

لِلْكُبْرَى فَخَرَجَتَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ فَأَخْبَرَتَاهُ فَقَالَ ائْتُونِي بِالسِّكِّينِ أَشُقُّهُ بَيْنَكُمَا. فَقَالَتِ الصُّغْرَى لاَ يَرْحَمُكَ اللَّهُ هُوَ ابْنُهَا. فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى». كما في صحيح مسلم في كتاب الأقضية. والبخاري أيضًا بنفس اللفظ ذكر هذا الحديث في كتاب الفرائض، وفي سنن النسائي أيضًا في كتاب آداب القضاة، وفي سنن البيهقي أيضًا نفس الحديث في كتاب الدعوى والبيّنات.

لكن انظروا إلى كلام النووي -رحمه الله- في تعليقه على هذا الحديث، يقول: «وأما سليمان فتوصّل بطريق من الحيلة والملاطفة إلى معرفة باطن القضية فأوهمهما أنه يريد قطعه ليعرف من يشقّ عليها فتكون هي أمه، فلما أرادت الكبرى قطعه عرف أنها ليست أمه، فلما قالت الصغرى ما قالت عرف أنها أمه، ولم يكن مراده أنه يقطعه حقيقة وإنما أراد اختبار شفقتهما لتتميز له الأم فلما تميزت بما ذكرت عرفها (لا، يرحمك الله هو ابنها) وأن سليمان فعل ذلك حيلة إلى إظهار الحق وظهور الصدق فلما أقرّت به الكبرى عمل بإقرارها وإن كان بعد الحكم كما إذا اعترف المحكوم له أن الحق هنا لخصمه». يعني يقصد بعد أن أقرّ به للصغرى جاءت المرأة الكبرى وقالت فعلًا هو ابنها، يعني أقرّت وأخذ بإقرارها فيما بعد. إذًا جاء عن طريق التحايل وعن طريق استعمال الحيلة.

وهناك علماء كثر ذكروا ذلك وعلّقوا عليه، والإمام ابن القيم رائع في هذا المقام أيضًا، ولكن أنا أختصر المسائل هنا.

هكذا يستبين لنا صواب رأي من قال بجواز خداع المتهم والتحايل عليه ليقرّ؛ لأننا إذا أغلقنا باب التحايل على المتهم بزعم أن هذا نوع من الإكراه المبطل للإقرار؛ فإن كثيرًا من المجرمين ومحترفي الإجرام سيفلتون من العقاب لأننا نكون قد أعملنا صورة مثالية لإقرار المتهم إذ أنه لن يعترف في هذه الحالة إلا النزر القليل من المتهمين أصحاب الضمائر الحية والأنفس الطيبة التي تأتي لتقرّ طواعية لتكفر عن جرمها -كما حدث في ماعز والغامدية- . كما أن استبعاد استعمال هذه الحيل قبل المتهم من قبل سلطات التحقيق والقاضي الشرعي وعدم التعويل عليها يتسبب في إهدار دماء أبرياء مع شيوع الجريمة وخراب الذمم في وقتنا المعاصر.

وإذا تتبعنا تاريخ القضاة وأدب القضاة قديمًا وتراجم القضاة الكبار مثل القاضي إياس بن معاوية الذي يُضرب به المثل في الذكاء، كان يتحايل، ويستخدم ذكاءه في إقرار المتهم، سواء في الجنايات أو المداينات أو في الأموال أو في أي شيء آخر، كان في غاية الذكاء ومن أكثر القضاة الذين استخدموا الحيلة وخداع المتهم، بدون ضرب ولا أي شيء ولا يوجد أي إكراه، ولا يوجد أحد عاب عليه، بل بالعكس كان مفخرة من مفاخر القضاة.

ليس هو وحده، هناك ابن شبرمة، وشريح، والشعبي، وحفص بن غياث، مفخرة من مفاخر الإسلام والمسلمين. القضاة هؤلاء يُعتبرون نجومًا وكواكب نيّرات في تاريخ الإسلام.

الآن انتهينا من مسألة «خداع المتهم».

نأتي إلى **الشرط الثالث من شروط الإقرار**: **أن يكون الإقرار مفصّلًا**:

قلنا في الشرط الأول: أن يكون المقرّ مكلّفًا. وقلنا في الشرط الثاني: أن يكون المقرّ مختارً. والشرط الثالث أن يكون الإقرار مفصّلًا.

اشترط الفقهاء أن يكون الإقرار مفصّلًا ومبيّنًا أين ومتى ارتكبت الجريمة، وأن يبيّن المقرّ أداة الجريمة. يعني لا يأتي واحد يقول أنا ارتكبت جريمة ولا نستفصل منه شيئًا.

ولذلك في حديث رواه مسلم في صحيحه وقد ذكرته من قبل:

عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، أَنَّ عَلْقَمَةَ بْنَ وَائِلٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ، قَالَ: إِنِّي لَقَاعِدٌ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَقُودُ آخَرَ بِنِسْعَةٍ -بجلدة أو بحبل ربطه به-، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَذَا قَتَلَ أَخِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أَقَتَلْتَهُ؟**» - فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَرِفْ أَقَمْتُ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ - قَالَ: نَعَمْ قَتَلْتَهُ، قَالَ: «**كَيْفَ قَتَلْتَهُ؟**» قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَهُوَ نَخْتَبِطُ مِنْ شَجَرَةٍ، فَسَبَّنِي، فَأَغْضَبَنِي، فَضَرَبْتُهُ بِالْفَأْسِ عَلَى قَرْنِهِ، فَقَتَلْتُهُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ لَكَ مِنْ شَيْءٍ تُؤَدِّيهِ عَنْ نَفْسِكَ؟» قَالَ: مَا لِي مَالٌ إِلَّا كِسَائِي وَفَأْسِي، قَالَ: «فَتَرَى قَوْمَكَ يَشْتَرُونَكَ؟» قَالَ: أَنَا أَهْوَنُ عَلَى قَوْمِي مِنْ ذَاكَ، فَرَمَى إِلَيْهِ بِنِسْعَتِهِ، وَقَالَ: «دُونَكَ صَاحِبَكَ»، فَانْطَلَقَ بِهِ الرَّجُلُ». الحديث بتمامه في صحيح مسلم والإمام النووي له تعليقات عليه، وهناك شروح أخرى، لكن لن نطيل في التفسيرات لأني فسّرتها قديمًا في كتابي «إثبات جريمة القتل العمد»، وعلّقت على بعض الأشياء الواردة فيه.

لكن الشاهد هنا أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- استفصل منه قال: «كَيْفَ قَتَلْتَهُ؟».

وعندنا حديث ماعز والغامدية: فكما في الصحيح قال:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَعْلَى وَهُوَ ابْنُ الْحَارِثِ الْمُحَارِبِيُّ، عَنْ غَيْلَانَ وَهُوَ ابْنُ جَامِعٍ الْمُحَارِبِيُّ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: جَاءَ مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، طَهِّرْنِي، فَقَالَ: «وَيْحَكَ، ارْجِعْ فَاسْتَغْفِرِ اللهَ وَتُبْ إِلَيْهِ»، قَالَ: فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيدٍ، ثُمَّ جَاءَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، طَهِّرْنِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَيْحَكَ، ارْجِعْ فَاسْتَغْفِرِ اللهَ وَتُبْ إِلَيْهِ»، قَالَ: فَرَجَعَ غَيْرَ بَعِيدٍ، ثُمَّ جَاءَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، طَهِّرْنِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِثْلَ ذَلِكَ حَتَّى إِذَا كَانَتِ الرَّابِعَةُ، قَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ: «فِيمَ أُطَهِّرُكَ؟» فَقَالَ: مِنَ الزِّنَى، فَسَأَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَبِهِ جُنُونٌ؟» فَأُخْبِرَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَجْنُونٍ، فَقَالَ: «أَشَرِبَ خَمْرًا؟» فَقَامَ رَجُلٌ فَاسْتَنْكَهَهُ، فَلَمْ يَجِدْ مِنْهُ رِيحَ خَمْرٍ، قَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَزَنَيْتَ؟» فَقَالَ: نَعَمْ، فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ، فَكَانَ النَّاسُ فِيهِ فِرْقَتَيْنِ، قَائِلٌ يَقُولُ: لَقَدْ هَلَكَ، لَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ، وَقَائِلٌ يَقُولُ: مَا تَوْبَةٌ أَفْضَلَ مِنْ تَوْبَةِ مَاعِزٍ، أَنَّهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي يَدِهِ، ثُمَّ قَالَ: اقْتُلْنِي بِالْحِجَارَةِ، قَالَ: فَلَبِثُوا بِذَلِكَ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً، ثُمَّ جَاءَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُمْ جُلُوسٌ، فَسَلَّمَ ثُمَّ جَلَسَ، فَقَالَ: «اسْتَغْفِرُوا لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ»، قَالَ: فَقَالُوا: غَفَرَ اللهُ لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ أُمَّةٍ لَوَسِعَتْهُمْ»، قَالَ: ثُمَّ جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ مِنْ غَامِدٍ مِنَ الْأَزْدِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، طَهِّرْنِي، فَقَالَ: «وَيْحَكِ ارْجِعِي فَاسْتَغْفِرِي اللهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ» فَقَالَتْ: أَرَاكَ تُرِيدُ أَنْ تُرَدِّدَنِي كَمَا رَدَّدْتَ مَاعِزَ بْنَ مَالِكٍ، قَالَ: «وَمَا ذَاكِ؟» قَالَتْ: إِنَّهَا حُبْلَى مِنَ الزِّنَى، فَقَالَ: «آنْتِ؟» قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهَا: «حَتَّى تَضَعِي مَا فِي بَطْنِكِ»، قَالَ: فَكَفَلَهَا رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ حَتَّى وَضَعَتْ، قَالَ: فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «قَدْ وَضَعَتِ الْغَامِدِيَّةُ»، فَقَالَ: «إِذًا لَا نَرْجُمُهَا وَنَدَعُ وَلَدَهَا صَغِيرًا لَيْسَ لَهُ مَنْ يُرْضِعُهُ»، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: إِلَيَّ رَضَاعُهُ يَا نَبِيَّ اللهِ، قَالَ: فَرَجَمَهَا».

هناك ألفاظ أخرى كما في رواية عند البخاري قال الرسول –صلى الله عليه وسلم–: «لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ، أَوْ غَمَزْتَ، أَوْ نَظَرْتَ» قَالَ: لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. ثم قال له بالكلمة المعروفة لا يكني بالكلمة. قَالَ: فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ. وهناك روايات أخرى قال: كالمرود في المكحلة بتفصيل.

الشاهد هنا أن النبي –صلى الله عليه وسلم– استفصل من ماعز والغامدية بعد أن اعترفا بجريمة الزنا. الإمام النووي يقول: «أبك جنون» إنما قاله ليتحقق حاله؛ فإن الغالب أن الإنسان لا يصرّ على الإقرار بما يقتضي قتله. واحد جاي للرسول –صلى الله عليه وسلم– يقول له أنه زنى، هو يعلم ماذا سيحدث له، وقال له طهّرني، يعني سيُقتل. لذلك النبي –صلى الله عليه وسلم– سأله ليتحقّق حاله؛ «فإن الغالب أن الإنسان لا يصرّ على الإقرار بما يقتضي قتله من غير سؤال مع أن له طريقًا في سقوط الإثم بالتوبة». يعني ممكن يخفي ويستغفر الله ويتوب ولا

يأتي إلى الحاكم ويعترف أمامه، فكان ممكن ينجّي نفسه في ذلك، ولكنه جاء ليعترف على نفسه وهو يعلم أنه لا مناص من أنه سيُرجم ويُقتل.

وفي رواية أخرى: «أنه سأل قومه عنه فقالوا ما نعلم به بأسًا، وهذا مبالغة في تحقيق حاله وفي صيانة دم المسلم، وفيه إشارة إلى أن إقرار المجنون باطل». كما يقول الإمام النووي. يعني من الشدة والمبالغة في التحقيق سأله قومه أيضًا.

لذلك يقول الشيخ عبد القادر عودة في (التشريع الجنائي الإسلامي): «يُشترط في الإقرار المثبت للجناية أن يكون مبيّنًا، مفصّلًا، قاطعًا في ارتكاب الجاني الجناية. أما الاعتراف المجمل الذي يمكن أن يُفسّر على أكثر من وجه فلا تثبت به الجناية؛ فمن أقرّ مثلًا بقتل شخص لا يمكن اعتباره مسؤولًا جنائيًا، إذا لم يفصل اعترافه عن كيفية القتل وأداته، فقد يكون المعترف طلب من القتيل أن يؤدي عملًا أو أن يذهب إلى مكان معيّن فقُتل فيه، فاعتقد أنه تسبب في قتله، واعترف بالقتل على هذا الأساس. ويجب أن يبيّن إن كان القتل عمدًا أو شبه عمد أو خطأ؛ لأن لكلّ نوع من أنواع القتل أركانًا وعقوبات خاصة، ويجب أن يبيّن ظروف القتل وسببه، فقد يكون القتل وقع استعمالًا لحق أو لأداء واجب، ولا مسؤولية في مثل هذه الحالة؛ فالإقرار الذي يؤخذ به الجاني هو الإقرار المفصّل المثبت لارتكاب الجريمة ثبوتًا لا شكّ فيه». يعني هو ممكن يعترف أنه قتل فلانًا، لكن قتل فلان ممكن يكون دفاعًا شرعيًا، يعني واحد دخل عليه البيت ويحاول قتله فهو قتله، هو اعترف أنه قتله والناس تقول هو قتله إذن اقتله! لا، هنا هذا دفاع شرعي، هذا يدافع عن نفسه، أو يؤدي واجبًا مأذونًا له من الناحية الشرعية.

الذي يستفصل عن ذلك كله هو القاضي. يعني القاضي يسأله كيف ومتى، وأين جسم الجريمة. وتجد الرجل ممكن يحكي حكاية ويقول أنا قتلته بسكين، ويتبيّن أنه غير مقتول بسكين ولكنه مسموم أو مخنوق. أو يحكي مثلًا عن شخص يقول إنه قتل فلانًا، فما اسمه؟ لا يعرف اسمه. فما صفته؟ يقول صفته أبيض وأشقر وطويل، وتطلع امرأة في الآخر! وهناك أناس أحيانًا من مرضى الإعلام والشهرة في أيامنا ممكن يذهب يعترف من باب الشهرة، أو من باب الإعلام يتكلّم عنه! لا بد أن يستفصل القاضي في هذا الأمر، ويقول له أين، وكيف قتلته، وأين الجريمة، وما ظروف وجودك في هذا المكان وغيره. يعني ليست المسألة أن يقرّ وننتهي ونرتاح، هذه نفس معصومة لا بد ألا تُراق الدماء هكذا ولا يُقتص منها إلا بدليل يقيني والقاضي يتأكد من ذلك ثبوتًا لا شكّ فيه.

الشرط الرابع: أن يكون الإقرار صريحًا:

الإقرار أو الاعتراف سواء في جرائم القتل العمد أو الخطأ وكل جرائم العدوان على النفس أو على المال، وأيضًا الحقوق في المداينات المالية، والحقوق الشخصية وغيرها، هذه شروط متوافرة في الجميع. هي مشددة فقط في مسائل الدماء لكنها تنطبق على الجميع.

حتى في المال، واحد يعترف أنه أخذ من فلان ألفًا من المال، فقد تكون ألف ريال أو ألف دولار أو غيره من العملات، فلا بد أن يصرّح ويقول ما هو المبلغ بالضبط، أن يكون إقراره صريحًا وليس مبهمًا أو مجملًا. فيشترط الفقهاء أن يكون الإقرار صريحًا لا لبس فيه ولا غموض، وهو يكون كذلك إذا كانت صيغته مفهومة وواضحة ولا تحتاج إلى بيان.

واشتراط صراحة الإقرار ووضوحه جعل بعض الفقهاء –وخاصة الأحناف– يتشكّكون في قبول إشارة الأخرس الدالة على الاعتراف، وإلى هذا ذهب الحنفية: ويستدلّون على ذلك بأن الشرع علّق وجوب الحدّ بالبيان المتناهي، ألا ترى أنه لو أقرّ بالوطء الحرام لا يُقام عليه الحد ما لم يصرح بالزنا، والبيان لا يتناهى إلا بالصريح والكتابة، والإشارة بمنزلة الكتابة، فلا يوجب الحد، كما أن إشارة الأخرس تحتمل ما فهم منها تحتمل غيره، والاحتمال يورث في درء الحد، لكونه مما يندرئ بالشبهات، كذلك فإن إشارة الأخرس تدلّ على عبارته، والحدّ لا يُقام بالبدل. وأيضًا الكتابة، فلو كتب إقراره في كتابه فلا يصح؛ لأن الكتابة تتردد، وهي قائمة مقام العبارة والحدّ لا يُقام بمثله«. هذا في الحدود والقتل والأشياء هذه لا يؤخذ بها الأحناف.

أما جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وأبو ثور وابن المنذر فيذهبون إلى اعتبار إشارة الأخرس المفهمة وأن الإقرار بها صحيح. وذلك على أساس أن الأخرس نفس مخاطبة، فهو كالأعمى أو أقطع اليدين أو الرجلين ولأن إشارته تقوم مقام نطقه ككتابته.

الإمام السرخسي يوضّح المسألة هذه في (المبسوط) يقول: »وإقرار الأخرس إذا كان يكتب ويعقل جائز في القصاص، وحقوق الناس؛ لأن له إشارة مفهومة تنفذ تصرفاته بتلك الإشارة، ويحتاج إلى المعاملة مع الناس، فيصح إقراره بحقوق العباد ما خلا الحدود. فإن الإقرار بها يستدعي التصريح بلفظ الزنا والسرقة، وبإشارته لا يحصل هذا. ولأن الحدود تُدرأ بالشبهات، فلعلّ في نفسه شبهة لا يتمكّن من إظهارها بإشارته؛ إذ هو لا يقدر على إظهار كل شيء بإشارته«.

أما في مجلّة الأحكام العدلية يقولون بالنص هكذا: «إقرار الأخرس بإشارته المعهودة معتبر، ولكن إقرار الناطق بإشارته لا يُعتبر».

شارح المجلّة يقول: «إقرار الأخرس المتعلّق بالمعاملات بإشارته المعهودة أو كتابته معتبر؛ فلذلك إذا أقرّ الأخرس ببيع أو إجارة أو هبة أو رهن أو نكاح أو طلاق أو إبراء أو قصاص على المعتمد فيه بإشارته المخصوصة فهو صحيح، ولو كان قادرًا على الكتابة. والإشارة المعهودة تكون بأعضائه كاليد والحاجب –وبقسمات وجهه وهكذا–. في هذه الصورة إذا كان القاضي واقفًا على معنى إشارة الأخرس فيها، وإلا يسأل من أخوان الأخرس أو أصدقائه الذين يعرفون ما هو المقصد من تلك الإشارة، وهؤلاء يوضّحون ويفسّرون بحضور القاضي مقصد الأخرس، ويجب أن يكون هؤلاء عدولًا، وممن يُقبل قولهم؛ لأنه لا يُعتمد كلام الفاسق (كما في ردّ المحتار) أما إقراره في الحدود ولو كان حدّ قذف فغير معتبر».

هذا رأي الأحناف، أنهم يفرّقون بين الحدود وبين المعاملات مع حقوق العباد من طلاق وزواج وبيع وقصاص وقود وغيره كل هذا يعتبرونه حقوق عباد، أما الحدود كالزنا فلا يأخذون بإشارة الأخرس في إقراره ويعتبرونها باطلة.

أنا رأيي الشخصي أقول: أرى صواب رأي جمهور الفقهاء أن إشارة الأخرس المعلومة، وأن الإقرار بها صحيح. ومن باب أولى كتابته لأنه لو كتب وهو يحسن الكتابة فهي أقوى من الإشارة. لأننا إن لم نأخذ بمذهب الجمهور في هذا الشأن لتعطل إقامة العقوبات وحتى الحدود بالنسبة لهذه الطائفة من البشر من هؤلاء البكم أو الخرس، لعدم إمكان تحصيل إقرارهم بألسنتهم العاجزة عن الكلام. كما أن انتشار مدارس ومعاهد متخصصة الآن لتعليم الصمّ والبكم في وقتنا المعاصر، يؤدي إلى وثوق المحكمة – لو عندنا محكمة شرعية– واطمئنانها من إقرار المتهم الأخرس. عندهم الآن نشرة أخبار، ويقرؤون كتبًا، ويعملون حوارات، وحتى يتعاملون مع وسائل الإعلام كالتلفاز وغيرها، يعني يفهمون جيدًا. وذلك في حضور مترجم الأخرس هذا الذي ارتكب جريمة سواء جريمة حدّ كالزنا أو جريمة قتل أو أي حق من حقوق العباد مالي أو طلاق أو زواج وغيره، الأحناف لا يختلفون في هذا ولكن يختلفون في الحدود فقط.

القاضي يأتي بمترجم خبير من المعاهد العلمية المتخصصة الموثوق بأمانتها، ونرى أنه يكفي أن يستعين القاضي بمترجم واحد، سواء كان رجلًا أو امرأة، باعتبار أن ما ينقله المترجم ليس شهادة بالمعنى الفقهي –وهذا إن شاء الله سأتكلّم عنه في إثبات جريمة القتل في موضوع قضية شهادة الشهود، إن شاء الله في الدرس العاشر سأصل إلى

شهادة الشهود أو ما تُسمى البيّنة كوسيلة من وسائل إثبات حقوق العباد أو وسيلة من إثبات جريمة قتل العمد أو الحدود أو المداينات-.

بل أنا أعتبر إذا شكّ أولياء الدم أو المحكمة والقاضي الشرعي أو أي إنسان له مصلحة يطعن في المترجم الذي يترجم عن إشارة الأخرس فإنه يستطيع أن يغيّره أو يطلب مترجمًا آخر ليقارن القاضي بين الاثنين. ثم بعد أن يقرّ المتهم الأخرس بالضوابط الشرعية المعمول بها فإنه في هذه الحالة يُعاقب بإقراره ويُقتص منه في جريمة القتل العمد كما يُقتص من المتهم الناطق سواء بسواء.

هذا الذي أراه في هذا الموضوع.

قلت لكم الدرس العاشر من دروس القضاء الشرعي سأتكلم عن موضوع شهادة الشهود، لأن شهادة الشهود هذه باب كبير جدًا، وقلت لكم إن الكتب الفقهية تكلّمت عنها بكثرة، بل إن بعض الكتب أفردت مجلدًا كاملًا لشهادة الشهود، وهناك اهتمام واعتناء بالبيّنة، وسنتكلم عن معنى كلمة البينة ومعنى كلمة الشهادة في الشريعة. هناك موضوعات كثيرة جدًا إن شاء الله سنتكلّم عنها في الدرس القادم بإذن الله -سبحانه وتعالى-. وأنا لا أريد أن أطيل عليكم وأكتفي بهذا المقدار.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس العاشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة المكرمون في كل مكان، حيّاكم الله وبيّاكم. ها نحن أولاء مع الدرس العاشر من دروس دورة في «علم القضاء الشرعي». واليوم غرّة شهر ربيع الثاني لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة.

كنا نتكلّم في الدروس السابقة عن طرق الإثبات أمام القاضي (طرق إثبات الدعوى)، واليوم سنتكلّم عن شهادة الشهود، وهي من طرق إثبات الجريمة أو الدعوى سواء في المداينات أو في الدعاوى المدنية أو في الدعاوى الجنائية.

وسنتكلّم عن تعريف الشهادة في اللغة العربية، وتعريف الشهادة أيضًا في اصطلاح الفقهاء. ونتكلّم إن شاء الله أيضًا عن مستند مشروعية الشهادة. ثم نتكلّم بعد ذلك عن شروط الشهادة؛ سنتكلّم عن الإسلام، وهل يُشترط أن يكون الشاهد رجلًا، وسنتكلّم عن شهادة الكافر، وسنتكلّم عن شرط أن تكون الشهادة مفسّرة، ومصرحة بالغرض. وسنتكلّم إن شاء عن بعض المسائل مثل الشهادة على الشهادة، وقضاء القاضي بعلمه الشخصي. ولكن قضاء القاضي بعلمه الشخصي أنا سأفرد لها بابًا خاصًا؛ لأن قضاء القاضي بعلمه هو نوع لوحده مستقر في مسألة «طرق إثبات الدعوى» أو «طرق إثبات الجريمة» أمام القاضي.

ولكن قبل أن أتكلّم عن شهادة الشهود لا بد أن أذكّر بالذي ذكرته من قبل أن الفقهاء أحيانًا يستخدمون كلمة «البيّنة» بدلًا من كلمة «الشهود»؛ فكلمة «البيّنة» يقصد بها الفقهاء قديمًا: شهادة الشهود.

◘ الفرق بين البيّنة وشهادة الشهود:

ما معنى البيّنة؟ قال الراغب الأصفهاني في كتابه (مفردات في غريب القرآن الكريم) عندما تكلّم عن البيّنة قال: هي الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة.

وفي اصطلاح الفقهاء المراد بها الشهود، لكن ابن القيم له رأي يقول: « الْبَيِّنَةُ فِي كَلَامِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَكَلَامِ الصَّحَابَةِ اسْمٌ لِكُلِّ مَا يُبَيِّنُ الْحَقَّ **فَهِيَ أَعَمُّ مِنْ الْبَيِّنَةِ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ، حَيْثُ خَصُّوهَا بِالشَّاهِدَيْنِ أَوْ الشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ، وَلَا حَجْرَ فِي الِاصْطِلَاحِ مَا لَمْ يَتَضَمَّنْ حَمْلَ كَلَامِ اللهِ وَرَسُولِهِ عَلَيْهِ فَيَقَعُ بِذَلِكَ الْغَلَطُ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ وَحَمْلِهَا عَلَى غَيْرِ مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ مِنْهَا**».

ثم قال: « فَإِنَّهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اسْمٌ لِكُلِّ مَا يُبَيِّنُ الْحَقَّ كَمَا قَالَ تَعَالَى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ} [الحديد: ٢٥] وَقَالَ: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلا رِجَالا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ - بِالْبَيِّنَاتِ} [النحل: ٤٣ - ٤٤] وَقَالَ: {وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ} [البينة: ٤] وَقَالَ: {قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي} [الأنعام: ٥٧] وَقَالَ: {أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ} [هود: ١٧] وَقَالَ: {أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَتٍ مِنْهُ} [فاطر: ٤٠] وَقَالَ {أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الأُولَى} [طه: ١٣٣] وَهَذَا كَثِيرٌ، لَمْ يَخْتَصَّ لَفْظُ الْبَيِّنَةِ -كما ورد في القرآن الكريم- بِالشَّاهِدَيْنِ».

ويقول ابن القيم أيضًا في (الطرق الحكمية): « وَلَمْ تَأْتِ الْبَيِّنَةُ قَطُّ فِي الْقُرْآنِ مُرَادًا بِهَا الشَّاهِدَانِ وَإِنَّمَا أَتَتْ مُرَادًا بِهَا الْحُجَّةُ وَالدَّلِيلُ وَالْبُرْهَانُ».

وينقل ابن القيم عن شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: « الْقُرْآنُ لَمْ يَذْكُرْ الشَّاهِدَيْنِ، وَالرَّجُلَ وَالْمَرْأَتَيْنِ فِي طُرُقِ الْحُكْمِ الَّتِي يَحْكُمُ بِهَا الْحَاكِمُ، وَإِنَّمَا ذَكَرَ النَّوْعَيْنِ مِنْ الْبَيِّنَاتِ فِي الطُّرُقِ الَّتِي يَحْفَظُ بِهَا الْإِنْسَانُ حَقَّهُ.

فَقَالَ تَعَالَى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ} [البقرة: ٢٨٢].

ثم قال: « كُلُّ هَذَا نَصِيحَةٌ لَهُمْ، وَتَعْلِيمٌ وَإِرْشَادٌ لِمَا يَحْفَظُوا بِهِ حُقُوقَهُمْ، وَمَا تُحْفَظُ بِهِ الْحُقُوقُ شَيْءٌ، وَمَا يَحْكُمُ بِهِ الْحَاكِمُ شَيْءٌ؛ فَإِنَّ **طُرُقَ الْحُكْمِ أَوْسَعُ مِنْ الشَّاهِدَيْنِ وَالْمَرْأَتَيْنِ**».

هذا الذي ذكره ابن القيم عن شيخ الإسلام في أن البيّنة أوسع من الشاهدين وحصر البيّنة في مسألة الشهود فقط حجرٌ ولا يوجد دليل في الشرع في هذا الموضوع؛ ولذلك قلت لكم من قبل إن ابن القيم توسّع في موضوع البيّنة وأوصلها إلى ست وعشرين طريقًا أو وسيلة لإثبات الدعوى أو إثبات الجريمة. وله رأي في هذا جيد جدًا في (الطرق الحكمية) وفي (إعلام الموقّعين) أيضًا.

◘ مراتب الشهادة وأنصبة هذه الشهادة:

الشهادة لها عدة مراتب:

- **المرتبة الأولى: شهادة الأربعة.** هذه الشهادة لا توجد إلا في حدّ الزنا، ولا تصح بأقلّ من أربعة رجال. وهذا موضع اتفاق بين العلماء.

أما دليل نصابها -يعني العدد هذا- فمن قول الله تعالى: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ}. وقال تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}. وقال تعالى: {لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ}.

فهذه الآيات الكريمة بيانٌ لنصاب شهادة الزنا، وأن الدعوى فيها لا ترتقي من الكذب إلى الصدق إلا بأربعة شهداء بعد استيفاء شروط الشهادة وأداءها على وجهها المطلوب. يعني القاضي لا يستطيع أن يسمع شهادة على الزنا بثلاثة، أو باثنين، لا بد من أربعة شهود، والشهود هؤلاء لهم شروط صارمة سنتكلّم عنها فيما بعد إن شاء الله.

وذلك لأن مسألة الزنا تحتاج إلى الاحتياط والرغبة في الستر وصون الأعراض فلذلك اشترط فيها أربعة شهود.

- **المرتبة الثانية: شهادة الثلاثة.** وهذه في حالات خاصة، في إثبات إعسار من ادّعى الفقر بعد غناه. واحد كان غنيًا ثم أُعسر أي صار فقيرًا.

أما دليل نصاب شهادة الثلاثة: ما رواه مسلم بسنده في حديث قَبِيصَةَ بْنِ مُخَارِقٍ الْهِلَالِيِّ، قَالَ: تَحَمَّلْتُ حَمَالَةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْأَلُهُ فِيهَا، فَقَالَ: أَقِمْ حَتَّى تَأْتِيَنَا الصَّدَقَةُ، فَنَأْمُرَ لَكَ بِهَا، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: « يَا قَبِيصَةُ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ رَجُلٍ، تَحَمَّلَ حَمَالَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا، ثُمَّ يُمْسِكُ، وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ اجْتَاحَتْ مَالَهُ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ

- وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ حَتَّى يَقُومَ ثَلَاثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: لَقَدْ أَصَابَتْ فُلَانًا فَاقَةٌ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ - أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ - فَمَا سِوَاهُنَّ مِنَ الْمَسْأَلَةِ يَا قَبِيصَةُ سُحْتًا يَأْكُلُهَا صَاحِبُهَا سُحْتًا».

كلمة «حَمَالَةً»: الحمالة هي ما يتحمله الإنسان عن غيره من دية أو غرامة. مثل أن تقع حرب بين فريقين تُسفك فيه الدماء فيدخل بينهم رجل يتحمّل ديات القتلى ليصلح ذات البين. هذا الرجل كان غنيًا وتحمّل وهو لا دخل له في الموضوع فقط من أجل الصلح، ولكنه افتقر وصار فقيرًا بعد ذلك، فهنا حلّت له المسألة، ولكن يُشترط فيها كما في الحديث: «ورجل أصابته فاقة -يعني فقر، أو مصيبة، أو آفة، أو أي شيء في ماله- حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا -يعني من أصحاب العقول ووجهاء القوم- من قومه: لقد أصابت فلانًا فاقةٌ، فحلّت له المسألة حتى يصيب قوامًا من عيش أو قال سدادًا من عيش». يعني أن يساعدوه في أن يأخذ مالًا أو حتى تقوم حياته وأن يسد رمقه بسبب ما تعرّض له من هذا. ولكن يُشترط في ذلك ثلاثة شهود.

إذًا شهادة الثلاثة شهود في إثبات الإعسار. قالوا إن هذا ثابت عن الإمام أحمد، وقالوا هو ليس في إثبات الإعسار ولكن قالوا شهادة الثلاثة في حل المسألة لا في الإعسار. يعني في حال أن تسأل أن يعطوك مالًا، يعني أهل الخير يعطونك مالًا، أو تلجأ إلى القاضي يساعدك، ففي هذه الحالة لا بد أن تأتي بثلاثة شهود لإثبات حلّ المسألة، وأنك يجوز لك الطلب والسؤال.

ولذلك ابن القيم له تعليق يقول: «إِذَا كَانَ فِي بَابِ أَخْذِ الزَّكَاةِ وَحِلِّ الْمَسْأَلَةِ يُعْتَبَرُ الْعَدَدُ الْمَذْكُورُ، فَفِي بَابِ دَعْوَى الْإِعْسَارِ الْمُسْقِطِ لِأَدَاءِ الدُّيُونِ، وَنَفَقَةِ الْأَقَارِبِ وَالزَّوْجَاتِ: أَوْلَى وَأَحْرَى لِتَعَلُّقِ حَقِّ الْعَبْدِ بِمَالِهِ، وَفِي بَابِ الْمَسْأَلَةِ وَأَخْذِ الصَّدَقَةِ: الْمَقْصُودُ أَلَّا يَأْخُذَ مَا لَا يَحِلُّ لَهُ، فَهُنَاكَ أُعْتُبِرَتْ الْبَيِّنَةُ لِئَلَّا يَمْتَنِعَ مِنْ أَدَاءِ الْوَاجِبِ، وَهُنَا لِئَلَّا يَأْخُذَ الْمُحَرَّمَ».

- **المرتبة الثالثة: شهادة الرجلين**. هذه الشهادة تكفي في إثبات ما بقي في كل القضايا، كالنكاح والزواج والطلاق والقتل والقصاص والوصية والوكالة والبيوع وكل هذا يكون في شهادة الرجلين.

ودليل نصابها من القرآن الكريم: قول الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ}، وقال تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ}.

أما بالنسبة للسنة ففي قول النبي -صلى الله عليه وسلم- للصحابي: (**شاهداك** أو يمينك) شاهداك يعني اثنان.

- **المرتبة الرابعة: شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين.**

وهذه الشهادة ذكرها القرآن الكريم فيما يُسمى بكتاب الصك للدين المؤجل في آية الدين عندما قال الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ} إلى قوله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ **فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ** مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ}.

- **المرتبة الخامسة: شهادة الرجل الواحد، ويمين المدّعي.**

وسنتكلّم عنها لوحدها إن شاء الله في مسألة أخرى بعد أن ننتهي من هذه المسائل.

وهي طريقة أيضًا تُعتبر من طرق إثبات الحقوق التي ذكرها ابن القيم. وخاصة في المسائل المدنية والمداينات.

ودليلها ما رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن ابن عباس أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قضى بيمين وشاهد. والقضاء بالشاهد الواحد ويمين المدّعي هذا مذهب الجمهور؛ الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل. أما الأحناف فلا يرون هذا.

إذًا هذه هي مراتب الشهادة.

◘ تعريف الشهادة:

١- في اللغة:

قال الإمام القونوي في (أنيس الفقهاء): «والشهادة في اللغة الإخبار بصحة الشيء عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان بحق على آخر فعلى هذا قالوا إنها مشتقّة من المشاهدة التي تنبئ عن المعاينة. وقيل: هي مشتقة من الشهود بمعنى: الحضور؛ لأن الشاهد يحضر مجلس القضاء للأداء فسمي الحاضر شاهدًا، وأداؤه شهادة».

والإمام السيوطي في (الأشباه والنظائر) عقد مقارنة طويلة ذكر فيها الفروق بين الشهادة والرواية، قال:

افترقت الشهادة عن الرواية في العدد: «يُشترط في الشهادة دون الرواية». يعني لا بد عدد معين في الشهادة، وأما الرواية –أي الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم– لا يُشترط فيها العدد.

وأيضًا الرواية أوسع من الشهادة؛ الذكورة تُشترط في قضايا معيّنة مثل القصاص والحدود، أما في الرواية ممكن امرأة تروي رواية، أمة تروي رواية، عبد أو حر، لا يُشترط فيها مثل هذه الشروط الصارمة الموجودة في الشهادة.

أيضًا «تُقبل شهادة التائب من الكذب دون روايته». لو واحد كذب في حديث واحد تُرد جميع أحاديثه السابقة بخلاف من يتبيّن شهادته للزور في مرة، لو واحد شهد مرة زورًا فلا تُنقض كل الأحكام التي شهد فيها من قبل.

والشهادة لا تكون إلا أمام القاضي، أما الرواية فتكون في أي وقت؛ في بيته، في الشارع، في المسجد، في أي مكان.

هذه الفروق نقلتها وأثبتها في كتابي (إثبات جريمة القتل العمد)، وذكرت كلامًا للإمام الرملي أيضًا في فتاويه، وهو ذكر تقريبًا ملخصًا لهذه الفروق أيضًا.

نرجع إلى التعريف: في (مختار الصحاح) أيضًا يقول: «(الشَّهَادَةُ) خَبَرٌ قَاطِعٌ. تَقُولُ: شَهِدَ عَلَى كَذَا مِنْ بَابِ سَلِمَ وَرُبَّمَا قَالُوا: (شَهْدَ) الرَّجُلُ بِسُكُونِ الْهَاءِ تَخْفِيفًا. وَقَوْلُهُمْ: أَشْهَدُ بِكَذَا أَيْ أَحْلِفُ. وَ (الْمُشَاهَدَةُ) الْمُعَايَنَةُ». وهكذا كل التعريفات تقريبًا متقاربة في هذا الموضوع.

وفي كتاب (طلبة الطلبة) لنجم الدين عمر النسفي: «قال في مجمل اللغة: الشهادة: الأخبار بما قد شوهد: أي مشاهدة عيان، أو مشاهدة إيقان».

وقال البسطامي: «الشهادة في اللغة: هي الإخبار بصحة الشيء عن مشاهدة وعيان، وهي مأخوذة من المشاهدة بمعنى المعاينة، وإليه الإشارة النبوية عليه الصلاة والسلام: (إذا رأيت الشمس فاشهد وإلا فدع)، أو مأخوذ من الشهود بمعنى الحضور يُقال: شهدت مجلس فلان أي حضرت». وللذكر فإن حديث (إذا رأيت الشمس فاشهد وإلا فدع) سأتكلم عنه إن شاء الله بعد ذلك؛ لأن هذا الحديث يحتجّون به كثيرًا في تعريفاتهم وهو حديث مشهور. هذا الحديث بعد التحقيق وجدت أنه حديث ضعيف ومع ذلك يستدلّون به، وسأتكلّم عن تخريجه إن شاء الله، ولكن نحن ننقل كلامهم كما ذكروه.

قال الإمام السرخسي: «اشْتِقَاقَ الشَّهَادَةِ مِنْ الْمُشَاهَدَةِ وَهِيَ الْمُعَايَنَةُ فَمِنْ حَيْثُ إنَّ السَّبَبَ الْمُطْلَقَ لِلْأَدَاءِ الْمُعَايَنَةُ سُمِّيَ الْأَدَاءُ شَهَادَةً وَإِلَيْهِ أَشَارَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي قَوْلِهِ لِلشَّاهِدِ «إذَا رَأَيْت مِثْلَ هَذِهِ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ وَإِلَّا فَدَعْ» -كما قلت لكم يستدلّون بنفس الحديث وهو ضعيف- وَقِيلَ هِيَ مُشْتَقَّةٌ مِنْ مَعْنَى الْحُضُورِ يَقُولُ الرَّجُلُ شَهِدْت مَجْلِسَ فُلَانٍ أَيْ حَضَرْت قَالَ اللَّهُ تَعَالَى {وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ} [البروج: ٧] -يعني حاضرين-».

قال ابن حجر العسقلاني: «وهي مصدر شهد يشهد. قال الجوهري: الشهادة خبر قاطع، والمشاهدة المعاينة، مأخوذة من الشهود أي الحضور؛ لأن الشاهد مشاهد لما غاب عن غيره، وقيل مأخوذ من الإعلام».

وفي (درر الحكام) يقول: «فَالشَّهَادَةُ لُغَةً عِبَارَةٌ عَنْ الْخَبَرِ الْقَاطِعِ وَهِيَ إمَّا أَنْ تَكُونَ مَأْخُوذَةً مِنْ الشَّهَادَةِ الَّتِي هِيَ الْمُعَايَنَةُ وَقَدْ أُشِيرَ إلَيْهَا فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ «إذَا عَلِمْتَ مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ وَإِلَّا فَدَعْ» وَعَلَى هَذَا الْمَعْنَى فَتَسْمِيَةُ الْإِخْبَارِ فِي حُضُورِ الْقَاضِي عَنْ صِفَةِ وَكَيْفِيَّةِ الْمُدَّعَى بِهِ شَهَادَةً يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْمَجَازِ حَيْثُ أُطْلِقَ اسْمُ السَّبَبِ عَلَى الْمُسَبَّبِ أَوْ أَنَّهَا مَأْخُوذَةٌ مِنْ الشُّهُودِ وَمَعْنَى الشُّهُودِ الْحُضُورُ؛ لِأَنَّ الشَّاهِدَ يَحْضُرُ بَعْدَ مَجْلِسِ الْمُحَاكَمَةِ مَجْلِسَ الْقَاضِي لِلشَّهَادَةِ فَيُطْلَقُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ عَلَيْهَا شَهَادَةٌ «وَالْغَنِيمَةُ لِمَنْ شَهِدَ الْوَاقِعَة» فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ فَعِبَارَةُ «شَهِدَ» بِمَعْنَى «حَضَرَ».

أما في (المغني) لابن قدامة يقول: «واشتقاق الشهادة من المشاهدة؛ لأن الشاهد يخبر عما يشاهده، وقيل: لأن الشاهد بخبره جعل الحاكم -يعني القاضي- كالمشاهد للمشهود عليه، وتُسمى بيّنة لأنها تبيّن ما التبس وتكشف الحق فيما اختلف فيه».

وفي (شرح منتهى الإرادات) للبهوتي -وهو إمام معروف من أئمة الحنابلة المتأخرين، وهو فقيه كبير يُلقب بأبي السّعادات منصور بن يونس، و«البهوتي» هذه قرية في محافظة الغربية في مدينة اسمها المحلّة الكبرى، وهي مدينة صناعية مشهورة بالغزل والنسيج في مصر، وهذا الرجل وُلد سنة ١٠٠٠هـ وتوفي وعمره واحد وخمسين سنة، يعني لم يعمّر كثيرًا ولكنه ترك إرثًا فقهيًا وأصوليًا رحمة الله عليه، وله (الروض المربع شرح زاد المستقنع)، و(كشاف القناع عن متن الإقناع)، و(دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، و(عمدة الطالب لنيل المآرب)، فله كتب جميلة جدًا، وهو كان من أكابر الحنابلة في مصر. للأسف يكاد يكون علماء المذهب الحنبلي في مصر شبه منقرض، موجود ولكن قليل جدًا، ولا يوجد هؤلاء الأعلام الذين كانوا في ذلك الوقت.

الشاهد أنه يقول: « (وَاحِدُهَا شَهَادَةٌ) مُشْتَقَّةٌ مِنْ الْمَشَاهِدِ لِإِخْبَارِ الشَّاهِدِ عَمَّا يُشَاهِدُهُ يُقَالُ: شَهِدَ الشَّيْءَ إذَا رَآهُ، وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ لِمَحْضَرِ النَّاسِ مَشْهَدٌ؛ لِأَنَّهُمْ يَرَوْنَ فِيهِ مَا يَحْضُرُونَهُ وقَوْله تَعَالَى: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} [البقرة: ١٨٥] أَيْ عَلِمَهُ بِرُؤْيَةِ هِلَالَهُ أَوْ إخْبَارِ مَنْ رَآهُ وَنَحْوَهُ».

ومن أفضل الكلام في هذا الموضوع الإمام القرافي كتابه (الذخيرة) يقول: « شَهِدَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ لَهُ ثَلَاثَةُ مَعَانٍ: شَهِدَ بِمَعْنَى عَلِمَ، وَمِنْهُ قَوْله تَعَالَى {وَكُنَّا لحكمهم شَاهِدين} {وَالله على كل شَيْء شَهِيد} أَيْ عَلِيمٌ. وَبِمَعْنَى أَخْبَرَ، وَمِنْهُ شَهِدَ عِنْدَ الْحَاكِمِ أَيْ أَخْبَرَ، وقَوْله تَعَالَى {قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّك لرَسُول الله} وَ {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلا هُوَ} إنْ فُسِّرَ بِمَعْنَى أَخْبَرَ -لأن كلمة «شهد الله» هنا ممكن تُفسّر بمعنى علم، وممكن تُفسّر بمعنى أخبر-. وَشَهِدَ بِمَعْنَى حَضَرَ، وَمِنْهُ شَهِدْنَا صَلَاةَ الْعِيدِ وَشَهِدَ بَدْرًا وَشُهُودُ الْقَضَاءِ تَجْتَمِعُ فِيهِمُ الثَّلَاثَةُ لِأَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ وَيُخْبِرُونَ عِنْدَ الْحَاكِمِ». يعني هم يحضرون، ويعلمون، ويخبرون.

هذا تعريف الشهادة في اللغة.

وسنلاحظ أن هناك تقاربًا بين اللغة واصطلاح الفقهاء.

٢- في الاصطلاح:

الشهادة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن «إخبار بتصديق مشروطًا فيه مجلس القضاء ولفظه الشهادة». هذا التعريف الذي ذكره القونوي. يعني هذه الشهادة لا تكون إلا أمام القضاء، فإذا كانت أمام الشرطة، أو أمام الناس العاديين كل هذا لا يُعتد به إلا أمام القاضي.

وقال في (الحدود والأحكام الفقهية): «وفي الشريعة: هي إخبار صادق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء بحق للغير على آخر».

وفي (مجلّة الأحكام) يقول: «الشهادة هي الإخبار بلفظ الشهادة. يعني يقول أشهد بإثبات حق أحد الذي هو في ذمة الآخر في حضور القاضي ومواجهة الخصمين».

إذًا هذه هي تعريفات الفقهاء للشهادة، وأنا أستطيع أن ألخّص هذه التعريفات من الناحية الشرعية أقول: الشهادة هي «**إخبار صادق ممن يقبل قوله في مجلس الحكم بلفظ الشهادة لإثبات حق للغير على الغير**».

هذا الذي اخترته.

«ممن يُقبل قوله» لأنه ليس كل أحد يذهب ويشهد ولكن له شروط معيّنة سأتكلم فيها إن شاء الله.

▫ مستند مشروعية الشهادة:

قد يقول قائد ما هو مستند مشروعية الشهادة كدليل إثبات في جريمة القتل سواء العمد أو الخطأ أو جريمة أو الدعاوى؟

أول مستند هو القرآن الكريم:

- يقول الله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا} [البقرة: ٢٨٢].

قال ابن العربي القاضي الشهير في (أحكام القرآن): «رتّب الله الشهادات بحكمته في الحقوق المالية والبدنية والحدود، فجعلها في كل فنٍّ شهيدين، إلا في الزنا فإنه قرن ثبوتها بأربعة شهداء، تأكيدًا في الستر».

- واستندوا أيضًا في مستند الشهادة إلى قول الله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [النور: ٤]، وقول الله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا} [الطلاق: ٢].

ويستندون في ذلك من السنة بحديث الأشعث بن قيس في البخاري، قال: « كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فِي بِئْرٍ، فَاخْتَصَمْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ»، قُلْتُ: إِنَّهُ إِذًا يَحْلِفُ وَلاَ يُبَالِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ يَسْتَحِقُّ بِهَا مَالًا، وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ»». وحديث: (سُئل عن الشهادة فقال للسائل ترى الشمس قال نعم فقال على مثلها فاشهد أو دع). هذا الحديث الذي قلت لكم سأعلّق على صحته:

هذا الحديث تكلّم عنه الإمام الزيلعي في (نصب الراية)، وتكلّم عنه ابن حجر في (تلخيص الحبير)، قال الزيلعي: حديث أنه صلى الله عليه وسلم (سُئل عن الشهادة فقال للسائل ترى الشمس قال نعم فقال على مثلها فاشهد أو دع) ذكره العقيلي، والحكام، وأبو نعيم في الحلية، وابن عدي، والبيهقي، من حديث طاووس عن ابن

عباس وصحّحه الحاكم، وفي إسناده **محمد بن سليمان بن مشمول** -هذا هو السرّ في ضعفه- وهو ضعيف. وقال البيهقي: لَمْ يُرْوَ من وجهٍ يُعتمَد عليه -أي هذا الحديث-.

والإمام الصنعاني في (سبل السلام) قال: «أخرجه ابن عدي بإسناد ضعيف، وصحّحه الحاكم فأخطأ؛ لأن في إسناده محمد بن سليمان بن مشمول ضعّفه النسائي، وقال البيهقي: لَمْ يُرْوَ من وجهٍ يُعتمَد عليه. والحاكم قال إن هذا حديث صحيح الإسناد لكن الإمام الذهبي تعقّبه فقال: «واهٍ، فعمرو كما قال ابن عدي كان يسرق الحديث، وابن مشمول ضعّفه غير واحد». يعني الإمام الذهبي لم يضعف ابن مشمول فقط ولكن ضعف غيره أيضًا.

إذًا (ترى الشمس قال نعم فقال على مثلها فاشهد أو دع) حديث من ناحية السند ضعيف، ولكن معنى الحديث سليم.

ومن مستند مشروعية الشهادة أيضًا: الإجماع.

فقد أجمع السلف والخلف على اعتبار الشهادة من الإثبات من لدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى وقتنا الحاضر.

والإمام الترمذي له كلام في معقول هذا؛ لأن الشهادة لا بد أن نحتاجها عقلًا، قال: «والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- وغيرهم؛ ولأن الحاجة داعية إلى الشهادة لحصول التجاحد بين الناس؛ فوجب الرجوع إليها. قال شريح: القضاء جمرٌ فنحّه عنك بعودين؛ يعني الشاهدين، وإنما الخصمُ داءٌ، والشهود شفاءٌ؛ فأفرغ الشفاء على الداء».

أقول: لقد شرع الله الشهادة وجعلها طريقًا من الطرق التي يحفظ الناس بها حقوقهم ويعتمد القضاء عليها في إصدار أحكامهم؛ فلقد شرع الله الشهادة رفقًا بالعباد، ودفعًا للحرج عنهم؛ إذ الحاجة ماسّة إليها في مختلف المجالات سواء في المسائل المدنية أو المسائل الجنائية لصيانة الحقوق وردّها إلى أصحابها.

هذه مسألة المستند الشرعي للشهادة.

◘ شروط الشهادة:

الآن نصل إلى شروط الشهادة. لا تكاد تجد قانونًا وضعيًا ولا أي شريعة ولا أي ملّة في الدنيا تقارنها بالشروط الصارمة الموجودة في الشريعة الإسلامية التي وضعها العلماء صيانةً للدماء، وصيانةً لحقوق الناس، لا يوجد! قارن بين أي شروط ستجد أن الشريعة الإسلامية تفوّقت على جميعهم، بدون عاطفة، حتى بالحسّ العقلي.

الشرط الأول: الإسلام.

أول شرط اشترطوه: الإسلام. وهذا شيء بديهي.

وسنتكلّم في هذا الشرط عن شهادة المسلم، وشهادة الكافر، وهل تُقبل في كافة الدعاوى؟ ونتكلّم أيضًا عن عدالة الشهود وعن قبول شهادة الفاسق. ولكن نبدأ أولًا بكلام العلماء عن شروط الشهادة.

العلماء ذكروا لنا في كتبهم كالإمام البهوتي في (الروض المربع): «في شروط الشهادة وشروط من تُقبل شهادته: الإسلام لقوله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ}؛ فلا تُقبل من كافر ولو على مثله إلا في سفر على وصيّة مسلم أو كافر فتُقبل من رجلين كتابيين عند عدم غيرهما».

والإمام ابن مفلح وهو إمام كبير من أئمة الحنابلة وهو قاض أيضًا، وتوفي سنة ٧٦٢هـ، في كتابه (الفروع) يقول: «باب شروط من تُقبل شهادته وما يمنع قبولها: المذهب -أي الحنبلي- أنها ستة: العقل، والحفظ، والعدالة، والإسلام، والنطق، والبلوغ». هو يشترط «النطق» وأنا تكلمت أن الأخرس يؤخذ بشهادته وذكرنا التفصيل الذي فيها، وهو يقول في المذهب عندهم، وأنا سأتكلم عن شهادة الأخرس مرة أخرى فيما بعد إن شاء الله.

قال ابن قدامة في شروط الشهادة وهو حنبلي أيضًا: «الإسلام، فلا تُقبل شهادة كافر بحال لقوله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ}، وقال تعالى: {مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ}، والكافر ليس بعدل، ولا مرضي، ولا هو منّا إلا أن شهادة أهل الكتاب تُقبل في الوصية في السفر إذا لم يكن غيرهم ويُستحلف مع شهادته.. لقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ}».

وقال في (المبدع) لابن مفلح أيضًا: «ومتى زالت الموانع منهم فبلغ الصبي وعقل المجنون وأسلم الكافر أو تاب الفاسق قُبلت شهادتهم بمجرّد». يعني بمجرّد بلوغهم هذا.

وقال في (المحرر في الفقه) للجد عبد السلام ابن تيمية: «باب شروط من تُقبل شهادته: العقل، والحفظ، والعدالة، والإسلام».

وجاء في (شرح القدير) من كتب الحنفية: قال في شروط الشهادة: «الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية».

ترون التوافق بين معظم الفقهاء، ولكن أنا أختار لكم بعض المذاهب من باب التنوّع.

والإمام الماوردي يقول: «ولا تُقبل إلا شهادة من تكاملت فيه خمسة أوصاف: البلوغ، والعقل، والحرية، والإسلام، والعدالة».

وقال الإمام الشيرازي الشافعي في شرح (المهذب): «ولا تُقبل شهادة الكافر لما روى معاذ -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (لا تجوز شهادة أهل دين على أهل دين آخر إلا المسلمين؛ فإنهم عدولٌ على أنفسهم وعلى غيرهم).

والغزالي وهو من أئمة الشافعية أيضًا في كتابه (الوسيط) يقول: «فيما يفيد أهلية الشهادة وقبولها من الأوصاف: وهي ستة ثلاثة منها لا يطول النظر فيها -يعني مسائل مفروغ منها- وهي: التكليف، والحرية، والإسلام؛ فلا تُقبل شهادة صبي، ولا مجنون، ولا تُقبل شهادة كافر؛ لا على كافر، ولا على مسلم». يعني هو لا يقبلها في الحالتين، طبعًا إلا في حالة الوصية في السفر وهذه بنص القرآن.

وقال الحصيني تقي الدين أبو بكر في (كفاية الأخيار) -وهو من الأئمة الشافعية أيضًا-: «فصل في الشهادة: ولا تُقبل الشهادة إلا ممن اجتمعت فيه خمسة أوصاف: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والعدالة».

وقال الإمام الكاساني الحنفي في كتابه (بدائع الصنائع): «وأما البلوغ، والحرية، والإسلام، والعدالة».

والإمام السرخسي في تفسيره لردّه شهادة الكافر، يفسّر لماذا لا يقبل الإسلام شهادة الكافر على المسلم، يقول في كتابه (المبسوط): «غير أن خبره لا يُقبل في أمر الدين؛ لأنه متهم في ذلك؛ فإنه يعتقد السعي في هدمه ولهذا لا يُجعل من أهل الشهادة في حق المسلمين؛ لأنه يعتقد عداوة المسلمين، وينعدم فيما بينهم، فيكون بعضهم - يعني الكافر مع الكافر- أهلًا للشهادة في حق».

والإمام السغدي في كتابه (فتاوى السغدي) يقول: «شهادة الذمي لا تجوز على المسلم. وتجوز شهادة الذمي على الذمي سواء كانت لمسلم أو لذمي». وهذا الكتاب قيّم، ومن الكتب القيّمة أيضًا التي حقّقها الدكتور صلاح الدين الناهي.

وقال في شهادة الكافر أيضًا: «وشهادة أهل الكفر بعضهم على بعض جائزة وإن اختلفت مللهم في قول أبي حنيفة وصاحبيه وأبي عبد الله وفي قول ابن أبي ليلى والأوزاعي: تجوز في الملّة الواحدة ولا تجوز في الملّتين المختلفين، وفي قول مالك والشافعي لا تجوز شهادتهم».

وجاء في (المدوّنة الكبرى): «في شهادة الكافر للمسلم: قلت أرأيت الرجل إذا هلك في السفر وليس معه أحد من أهل الإسلام، أتجوز شهادة أهل الكفر الذين معه إن أوصى بوصية؟ قال: لم يكن مالك يجيز شهادة أحد من أهل الكفر لا في سفر، ولا في حضر، ولا أرى أن تجوز شهادتهم. قال ابن وهب وأخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال: لا تجوز شهادة اليهودي، ولا النصراني فيما بين المسلمين حتى يسلموا». هذا الكلام في المدوّنة عن الإمام مالك.

وقال الشوكاني في (السيل الجرار): «قوله وكافر تصريحًا: أقول هذا مجمع عليه، كما نقله المحققون من أهل المذاهب المختلفة ولم يُنقل فيه خلاف، ومن زعم أن في المسألة خلافًا فقد أخطأ، والوجه في هذا ما صرّح به القرآن الكريم من اشتراط أن يكون الشهود عدولًا مرضيين، والكافر ليس بعدل ولا مرضي فهو مسلوب الأهلية ومظنّة للتهمة».

رأيي المختار والذي أميل إليه أن شهادة الكافر على المسلم غير مقبولة إلا في الوصيّة في السفر إذا لم يكن غيرهم. يعني ناس في صحبة في سفر ومات وكان معه كفار ولا يوجد مسلم وهذا أوصى وصيّة وهو يموت، وهذه الوصيّة لا يعلمها إلا هؤلاء وجاؤوا وشهدوا بأن هذا المتوفى المسلم أوصى بوصية في تركة معيّنة، أو في مال معيّن، هنا القاضي يقبل هذه الوصية طالما أنه لا يوجد مسلمون في هذا. والدليل على ذلك قول الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ **أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ**}. يعني من غير المسلمين.

يعني واحد يموت وأراد أن يوصي، وهو جالس في بلاد غريبة أو بعيد عن المسلمين ولا يوجد حوله رجال مسلمون فماذا يفعل؟ ممكن يوصي ويشهد على وصيته رجلين من أهل الكتاب من النصارى أو من اليهود وهكذا.

ونلاحظ أن الإمام السرخسي له كلام جميل في التعليل الذي ذكرته، علّل لماذا لا تُقبل شهادة غير المسلم على المسلم، وهو تعليل صحيح وعادل؛ لأن العداوة في الدين أقلّ ما يُقال فيها أنها مظنّة التهمة، والشهادة لا بد أن تكون واضحة وضوح الشمس في رائعة النهار كما قول العرب.

كما أن الكفار تجوز شهادة بعضهم على بعض، كما قال السغدي: «وتجوز شهادة الذمي على الذمي سواء كانت لمسلم أو لذمي»، «وشهادة أهل الكفر بعضهم على بعض جائزة وإن اختلفت مللهم»، كما أن غير المسلم له ولاية على أولاده وأمواله في دولة الإسلام فشهادته عليهم أولى.

يعني واحد نصراني في دولة الإسلام مثلًا وهو مؤمّن عندهم وله ولاية على أولاده النصارى، فلما يشهدوا لبعضهم البعض فهي من باب أولى هنا. إذًا شهادة الكافر على المسلم تؤخذ في حالة الوصية في السفر وهي في حالة إذا لم يكن هناك مسلمون حاضرون. لا يوجد رجلان مسلمان يحضران حالة الوفاة، أو أن الرجل أراد أن يوصي قبل أن يموت، فلا يوجد أمامه إلا هؤلاء الكفار: فإنه يجوز قبول ذلك بنصّ القرآن ويُقبل أمام القاضي.

أما غير ذلك فلا تُقبل شهادة كافر إطلاقًا، لا في الدماء، ولا في المداينات، ولا في أي شيء من هذه القضايا باستثناء السفر فقط.

عدالة الشهود:

هؤلاء الشهود لهم شروط أيضًا. قالوا الشاهد لا بد أن يكون عدلًا. ما معنى عدالة الشهود؟

قال الرازي: «(الْعَدْلُ) ضِدُّ الْجَوْرِ يُقَالُ: (عَدَلَ) عَلَيْهِ فِي الْقَضِيَّةِ مِنْ بَابِ ضَرَبَ فَهُوَ (عَادِلٌ). وَبَسَطَ الْوَالِي عَدْلَهُ وَ (مَعْدَلَتَهُ) بِكَسْرِ الدَّالِ وَفَتْحِهَا. وَفُلَانٌ مِنْ أَهْلِ (الْمَعْدَلَةِ) بِفَتْحِ الدَّالِ أَيْ مِنْ أَهْلِ الْعَدْلِ. وَرَجُلٌ (عَدْلٌ) أَيْ رِضًا وَمَقْنَعٌ فِي الشَّهَادَةِ».

والإمام علي بن محمد الجرجاني يقول في كتابه (التعريفات): «العدالة في اللغة الاستقامة وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينًا». لاحظوا الشروط، ليس أي واحد شاهدًا، يكون الشاهد مسلمًا، وليس مسلمًا فقط: أن يكون عدلًا أيضًا؛ لأنه ممكن يكون مسلمًا فاسقًا، فاجرًا.

والعلماء يقولون تعريفات كثيرة جدًا في كتب الفقه، مثلًا في فقه المالكية يقول الإمام خليل في مختصره: «باب في أحكام الشهادة: العدل حر مسلم عاقل بالغ بلا فسق».

قال ابن الحاجب وهو إمام مالكي كبير أيضًا: «قول ابن الحاجب في الفقه العدالة المحافظة الدينية على اجتناب الكذب والكبائر وتوقي الصغائر وأداء الأمانة وحسن المعاملة ليس معها بدعة أو أكثرها». وهذا كلام منقول طبعًا عن الحطاب في (مواهب الجليل).

قال ابن محرز ونقله عنه شمس الدين الأسيوطي في (جواهر العقود): «وقال ابن محرز في تبصرته: قال أبو بكر الأبهري في صفة من تقبل شهادته: هو المجتنب الكبائر المتوقّي لأكثر الصغائر إذا كان ذا مروءة وتمييز متيقظًا متوسط الحال بين البغض والمحبة».

ويقول أيضًا شمس الدين الأسيوطي في (جواهر العقود): «ولا تُقبل الشهادة إلا من عدل لقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} فدلّ على أنه إذا جاء من ليس بفاسق لا يُتبيّن. ولقوله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ} فدلّ على أن شهادة من ليس بعدل لا تُقبل. **والعدل في اللغة هو الذي استوت أحواله واعتدلت، يُقال فلان عديل فلان إذا كان مساويًا له**».

وأيضًا يقول شمس الدين الأسيوطي: «وأما العدل في الشرع فهو العدل في أحكامه ودينه ومروءته فالعدل في الأحكام أن يكون بالغًا عاقلًا حرًا، والعدل في الدين أن يكون مسلمًا مجتنبًا للكبائر غير مصرّ على الصغائر، والعدل في المروءة أن يجتنب الأمور الدنيّة التي تسقط المروءة وحاصله أنه لا تُقبل شهادة صاحب كبيرة ولا مصر على صغيرة لأن المتصف بذلك فاسق وإنما قلنا إنه فاسق لأن الفسق لغة الخروج لهذا يُقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها والفسق في الشرع الميل عن الطريقة».

ويقول أيضًا: «وحد الكبيرة ارتكاب ما يوجب الحد، ذكره البغوي. وقيل: ما يلحق صاحبها وعيد شديد بنصّ كتاب أو سنة، قاله الرافعي. وقال الماوردي: الكبيرة ما أوجبت الحدّ أو توجّه بسببها إلى الفاعل وعيد، والصغيرة ما قلّ فيها الإثم».

ويقول أيضًا الأسيوطي: «ومن شروط العدالة أن يكون العدل سليم السريرة مأمونًا عند الغضب محافظًا على مروءة مثله، فلا تُقبل شهادة القمّام وهو الذي يجمع القمامة أي الكناسة ويحملها، وكذا القيّم في الحمامات ومن يلعب بالحمام أي يطيرها لينظر تقلّبها في الجو، وكذا المغني سواء أتاهم أو أتوه، وكذا الرقّاص كالصوفية الذين يسعون إلى ولائم الظلمة والمكّاسين -الذين يأخذون الضرائب- ويظهرون التواجد عند رقصهم وتحريك رؤوسهم وتلويح لحاهم الخسيسة كصنع المجانين، وإذا قرئ القرآن لا ينصتون، وإذا تغنّى مزمار الشيطان صاح بعضهم ببعض». يقول هؤلاء لا تُقبل شهادتهم لأنهم ليسوا بعدول. تخيل لو يُطبق هذا على أيامنا لن تجد أحدًا تُقبل شهادته في هذه الأيام بهذه الطريقة إلا من رحم ربي.

وكذلك يقول: «وكذا لا تُقبل شهادة من يأكل في الأسواق ومثله لا يعتاده بخلاف من يأكل قليلًا على باب دكّانه ممن عادتهم الغداء في الأسواق كالصبّاغين والسماسرة وغيرهم ممن هو في معناه -يعني هو يستثني أصحاب المهن الذين لديهم محلّات أو مصانع يأكلون في أماكنهم لأنهم في حاجة إلى ذلك فهؤلاء تُقبل شهادتهم-. وكذا لا تُقبل شهادة من يمد رجله عند الناس بغير مرض، ولا من يلعب بالشطرنج على قارعة الطريق، ولا من يكشف من بدنه ما لا يُعتاد وإن لم يكن عورة، ولا من يكثر من الحكايات المضحكة أو يذكر أهله أو زوجته بالسخف، ومدار ذلك كله على حفظ المروءة؛ لأن حفظها من الحياء ووفور العقل وحد المروءة أن يصون نفسه عن الأدناس وما يشينها بين الناس، وقيل أن يسير سير أشكاله في زمانه ومكانه والتوبة فيما بين العبد وبين الله تعالى وهي تسقط الإثم».

طبعًا هناك أشياء في زماننا تغيّرت، الآن هناك مطاعم وأسواق الناس تأكل فيها لا تستطيع أن تقول لا تُقبل شهادتهم في زماننا هذا، لكن في زمانهم كانت غير مقبولة إلا لأصحاب المهن. لكن الآن الأمور تغيّرت وما كان مكروهًا في العرف قديمًا صار الآن مقبولًا، وإلا فأنت في هذه الحالة لن تجد من تُقبل شهادته.

وقال النووي في (المجموع): «العدل بمعنى المصدر ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور».

لكن العدل في الشرع في النهاية نقول كما يقول الإمام السرخسي: «العدالة هي الاستقامة وليس لكمالها نهاية؛ فإنما يُعتبر منه القدر الممكن وهو انزجاره عما يعتقده حرامًا في دينه».

إذًا العدل في الشرع على ضوء ما ذكرناه من أهل اللغة فإنه المرضي في أحكامه، ودينه، ومروءته؛ فالعدل في الأحكام أن يكون بالغًا، عاقلًا، حرًا، والعدل في الدين أن يكون مسلمًا مجتنبًا للكبائر غير مصرّ على الصغائر، والعدل في المروءة أن يجتنب الأمور الدنيّة التي تسقط مروءته.

وابن رشد له كلام جميل يقول: «أما العدالة فإن المسلمين اتفقوا على اشتراطها في قبول شهادة الشاهد لقوله تعالى: {مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ}، ولقوله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ}. واختلفوا فيما هي العدالة فقال الجمهور هي صفة زائدة على الإسلام هو أن يكون ملتزمًا لواجبات الشرع ومستحباته مجتنبًا للمحرّمات والمكروهات. وقال أبو حنيفة يكفي في العدالة ظاهر الإسلام وأن لا تُعلم منه جرحة. ابن رشد يقول: وسبب الخلاف في هذا هو ترددهم في مفهوم اسم العدالة المقابلة للفسق؛ وذلك أنهم اتفقوا على أن شهادة الفاسق لا تُقبل لقوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} الآية. ولم يختلفوا أن الفاسق تُقبل شهادته إذا عُرفت توبته إلا من كان فسقه من قبل القذف فإن أبا حنيفة يقول لا تُقبل شهادته وإن تاب، والجمهور يقولون تُقبل. وسبب الخلاف هل يعود الاستثناء في قوله تعالى: {وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ} إلى أقرب مذكور إليه أو على الجملة إلا ما خصّصه الإجماع وهو أن التوبة لا تسقط عنه الحد».

وفي (حاشية ابن عابدين): «العدل من يجتنب الكبائر كلّها، حتى لو ارتكب كبيرة تسقط عدالته، وفي الصغائر العبرة للغلبة والدوام على الصغيرة لتصير كبيرة».

قال الإمام الكمال بن الهمام من الأحناف: «ألا يأتي بكبيرة ولا يصرّ على صغيرة ويكون ستره أكثر من هتكه، وَصَوَابُهُ أَكْثَرَ مِنْ خَطَئِهِ، ومروءته ظاهرة، ويستعمل الصدق، ويجتنب الكذب ديانة ومروءة».

أنا سأتوقف عند هذا الحدّ لأن الساعة انتهت، وسأتوقف عند حدّ الكبيرة التي ذكرها العلماء؛ لأنهم يقولون «ألا يأتي بكبيرة» فما هي الكبيرة؟ ما هو حدّها؟ وهل الذنوب كلها كبائر؟ وسنتكلّم عن الصغيرة أيضًا وتعريفها،

ونذكر كلام ابن حزم في هذه المسألة. ونتكلّم أيضًا عن المروءة وتعريف المروءة، وماذا نفعل في أيامنا هذه إذا وضعنا هذه الشروط الصارمة كيف نجد شاهدًا بهذه الصفات الصارمة التي ذكرها العلماء.

ثم إن شاء الله نتكلّم عن الشرط الثاني من شروط الشهادة وهو أن يكون الشاهد رجلًا، وسنتكلّم عن شهادة النساء أيضًا ومتى تُقبل شهادة النساء، وهل تُقبل شهادة النساء في الجرائم حتى في القتل الذي يقع في النساء؟ يعني مثلًا مجموعة من النسوة في حمام أو في مكان خاص في حفل عرس لا يوجد فيه إلا النساء وحدثت جريمة قتل ماذا عسانا أن نفعل، نأخذ بشهادتهن أم لا؟ لأن العلماء اشترطوا شهادة الرجال فقط، فهل يضيع دم المرأة هذه هدرًا؟ هذا سيكون حديثنا في الدرس الحادي عشر إن شاء الله من دورة «القضاء الشرعي».

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الحادي عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات، حيّاكم الله وبيّاكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء مع الدرس الحادي عشر من دورة «علم القضاء الشرعي». واليوم الثامن من شهر ربيع الثاني لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبويّة المباركة.

نستكمل اليوم شروط الشهادة: تكلّمنا عن الشرط الأول وهو شرط الإسلام في الدرس السابق. وبيّنا أن شرط الإسلام اتفقوا عليه بالإجماع. ولكن هناك شرط زائد على ذلك، ليس أي مسلم يشهد أمام القاضي؛ فلا بد أن تتوافر فيه العدالة والمروءة. وعرّفنا العدالة وتكلّمنا عن العدالة، وقلنا كما قال ابن عابدين في حاشيته: «العدل من يجتنب الكبائر كلّها، حتى لو ارتكب كبيرة تسقط عدالته. وفي الصغائر العبرة للغلبة والدوام على الصغيرة لتصير كبيرة».

وتكلّمنا عن شهادة الكافر وقلنا شهادة الكافر في حالة واحدة وهي الوصية في السفر يجوز أن يشهد الكافر عند القاضي على مسلم أوصى في وصية في سفر، وهذا هو الاستثناء الوحيد.

سنتكلّم اليوم إن شاء الله في حدّ الكبيرة، ونتكلّم عن المروءة، ثم ندخل على الشرط الثاني: وهو أن يكون الشاهد رجلًا. وهذا في قضايا الدماء، وقضايا القتل، وقضايا القصاص، وقضايا الحدود، وشهادة النساء في غير ذلك من الأموال. ولكنهم اختلفوا أيضًا في شهادة الرجال مع النساء في القضايا الجنائية سنتكلّم عنها بالتفصيل إن شاء الله.

وسنتكلّم أيضًا عن شهادة الصبيان عند القاضي الجنائي، حتى في الأموال وغيرها؛ في المداينات، والإيجارات، وكل فروع الفقه الإسلامي.

حدّ الكبيرة:

قال الإمام العيني: «اختلفوا في الكبيرة، فقال أهل الحجاز والحديث: هي السبع المذكورة في الحديث المشهور، وهي: الإشراك بالله، والفرار من الزحف، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، وبهت المؤمن، والزنا، وشرب الخمر. وزاد بعضهم عليها: أكل الربا، وأكل أموال اليتامى بغير حق. وقيل: ما ثبت حرمته بدليل مقطوع به فهو كبيرة. وقيل: ما فيه حدٌ أو قتلٌ فهو كبيرة. وقيل: ما أصرّ عليه المرء فهو كبيرة، وما استغفر عنه فهو صغيرة. والأوجه: ما ذكره المتكلّمون أن كل ذنب فوقه ذنب وتحته ذنب؛ فبالنسبة إلى ما فوقه فهو صغيرة، وإلى ما تحته فهو كبيرة. والأصح ما نقل شمس الأئمة الحلواني أنه قال: كل ما كان شنيعًا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو من جملة الكبائر».

والإمام ابن قدامة الحنبليّ في شرحه لشروط الشهادة يقول: «الشرط الرابع: العدالة؛ لقوله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ}، ولا تُقبل شهادة الفاسق لذلك، ولقوله تعالى: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} فأمر بالتوقف عن نبأ الفاسق والشهادة نبأ، فيجب التوقف عنه، وقد روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: (لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا محدود في الإسلام ولا ذي غمر على أخيه) رواه أبو عبيد. وكان أبو عبيد لا يراه خُص بالخائن والخائنة أمانات الناس بل جميع ما افترض الله تعالى على العباد القيام به، أو اجتنابه من صغير ذلك وكبيره. قال تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ} الآية».

والإمام ابن حزم له رأي يقول: «لا يجوز أن يقبل في شيء من الشهادات من الرجال والنساء إلا عدل رضي. والعدل: هو من لم تُعرف له كبيرة ولا مجاهرة بصغيرة. والكبيرة: هي ما سماها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كبيرة، أو ما جاء فيه الوعيد. والصغيرة: ما لم يأت فيه وعيد. برهان ذلك: قول الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ}. وليس إلا فاسق أو غير فاسق، فالفاسق: هو الذي يكون منه الفسق، والكبائر كلها فسوق؛ فسقط قبول خبر الفاسق فلم يبق إلا العدل وهو من ليس بفاسق».

ويقول ابن حزم عن الصغائر: «وأما الصغائر فإن الله -عزَّ وجلَّ- قال: {إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ} فصحّ أن ما دون الكبائر مكفرةٌ باجتناب الكبائر، وما كفره الله تعالى وأسقطه فلا يحل لأحد أن يذمّ به صاحبه، ولا أن يصفه به، وكذلك من تاب من الكفر فما دونه فإنه إذا سقط عنه بالتوبة ما تاب عنه لم يجز لأحد أن يذمّه بما سقط عنه، ولا أن يصفه به».

هذا رأي ابن حزم في هذا الموضوع.

ولكن أقول: رأي ابن حزم يتفق مع بعض الفقهاء في أنه يرى أنه لا تلازم بين العدالة والمروءة حيث ذكر أحد الفقهاء أن الفقيه أحيانًا يفعل أشياء قد تكون مخالفة لعادة الناس وليس للشرع. مثل الأكل في الشارع، بعض الفقهاء يعتبر أن هذا الرجل مخروم المروءة، وبعضهم مثلًا عندما يأتي بأفعال أو بأشياء معيّنة يعتبرونها خارمة للمروءة، وسأعرّف المروءة بعد قليل إن شاء الله. روي أنه -صلى الله عليه وسلم- كان يركب الحمار العاري، ويُردف خلفه، وأنه كان يأكل ماشيًا إلى الصلاة بمجمع من الناس في المسجد، وأنه كان يحلب الشاة ونحو ذلك.

وأيضًا روي عن الخلفاء الراشدين من الزهد وما كانوا يفعلون أنهم كانوا يمشون في الأسواق هكذا بدون أي كلفة، ويركبون الحمير. ولكن فيما بعد كان بعض الفقهاء يقولون من يركب الحمار العادي هكذا كأنه مخروم المروءة. فقال لهم كل زمن له ظروف، وكان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أكمل الخلق وأفضل الخلق ورغم ذلك كان يسير في الناس هكذا ولم يكن هذا خارمًا للمروءة. ومصداق ذلك قول الله تعالى: {وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا}.

إذًا كفار قريش كانت المشكلة عندهم أن الرسول يمشي في الأسواق. وكيف يكون رسولًا من عند الله ورغم ذلك يمشي بينهم هكذا، وهم أخذوا على أن الملوك لا يرونهم طوال حياتهم أصلًا وأنهم لا يمشون في الأسواق وكذلك الزعماء. فاعتبروها كأنها خارمة للمروءة، والله -سبحانه وتعالى- ردّ عليهم في ذلك: {قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا}.

وابن حزم اختار تعريف مالك للعدالة قال: «قال مالك في رواية محمد بن عبد الحكم عنه من كان أكثر أمره الطاعة ولم يقدم على كبيرة فهو عدلٌ».

إذًا يجب أن يكون مسلمًا عدلًا ذا مروءة. فهذه شروط مشددة، وليست موجودة في كل القوانين المعاصرة، لا يوجد مثل هذه الشروط المشدّدة. لا يكفي أن واحدًا يقول أنا مسلم وانتهى الأمر، لا بد أن يكون عدلًا وذا مروءة. نعم هو مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ويقيم الصلوات، لكن قد يكون سيء الخلق، قد يكون معروفًا عنه أنه يرتكب الكبائر وغير ذلك؛ فإذًا في هذه الحالة لا تُقبل شهادته.

تعريف المروءة:

نعرّف المروءة سريعًا كما عرّفها ابن منظور في (لسان العرب) في مادة «مرأ»: كَمالُ الرُّجُولِيَّة. مَرُؤَ الرجلُ يَمْرُؤُ مُرُوءَةً، فَهُوَ مَرِيءٌ، عَلَى فعيلٍ، وَتمَرَّأَ، عَلَى تَفَعَّلَ: صَارَ ذَا مُروءَةٍ. وتَمَرَّأَ: تَكَلَّفَ المروءَة. وتَمَرَّأَ بِنَا أَي طَلَب بإِكْرامِنا اسْمَ المروءَةِ. وَفُلَانٌ يَتَمَرَّأُ بِنَا أَي يَطْلُبُ المروءَةَ بنَقْصِنا أَو عَيْبِنَا. والمرُوءَة: الإِنسانية، وَلَكَ أَن تُشَدّد. يعني تشدد الراء تقول مرّوءة. وأحيانًا يحذفون الهمزة يقولون: مُرُوّة.

ما معنى هذه المروءة؟

كما يقول الجوهري في (الصحاح): هي الإنسانية. وابن فارس أيضًا من علماء اللغة يقول: هي الرجولية. وقيل: صاحب المروءة من يصون نفسه عن الأدناس، ولا يشينها عند الناس. وقيل: هو الذي يسير سيرة أمثاله في زمانه ومكانه.

وهناك أمثلة في تاريخ القضاة في الإسلام: القاضي ابن علاثة ردّ شهادة تارك الصلاة: «شهد رجل عند ابن علاثة فقال: هات من يزكيك، فقال: هذا يعرفني -لرجل قاعد عنده- فقال له: ما تقول؟ فسكت، فقال للرجل: أيدك الله ما تعلم مني؟ قال: أما إن ناشدتني بالله فإنك جار المسجد ولم أرك تصلي فيه، فأبطل شهادته». إذًا ما كان ينفع يأتي واحد يقول أنا شاهد وانتهى الأمر هكذا، بل القاضي يسأل أصلًا عن الشاهد هذا ومن يزكّيه.

والقاضي شريح له من العجائب والطرائف أنه رأى أحد الشاهدين كمّه ضيقًا، فقال له القاضي شريح: احسر عن ذراعيك. يعني ارفع الثبات عن كمّك. فحسر فلم يستطع. لم يستطع لأن الكمّ ضيق، فلم يستطع أن يصل إلى المرفق. فقال القاضي: ائتني بشاهد غير هذا! القاضي شريح عرف أنه إذا لم يستطع أن يحسر ذراعيه يعني كمه هذا، إذًا معناها أن هذا الرجل لا يهتم بالوضوء ولا الصلاة، فإذًا هذا لا يصلّي، لو كان يصلي لكان الكم

عنده واسعًا، وكيف تلبس ثيابًا الكم فيها ضيق، فكيف ستتوضأ؟! فردّ الشهادة بمجرّد أنه لم يستطع أن يحسر ذراعيه.

ورغم ذلك لم يقل له هل تصلي أو لا تصلي، هو فقط قال للمدّعي ائتني بشاهد غير هذا.

والقاضي عبد الملك بن يعلى قال: «من ترك ثلاث جمع من غير عذر لم تجز شهادته».

والسبكي في طبقاته يقول: «في الفاسق يُدعى إلى أداء شهادة تحمّلها: إن كان ظاهر الفسق لم يلزمه أداؤها، وإن كان فسقه باطنًا لزمه؛ لأن ردّ شهادته بالفسق الظاهر متفق عليه، وبالباطل مختلف فيه». يعني هو يقصد إذا كان الفسق ظاهر عليه يردّ هذا الفاسق، ولكن إذا كان فسقه باطنا لا نعلمه، ففي هذه الحالة نأخذ ظاهره.

الخلاصة: أن فقهاء المسلمين وعلماء الإسلام وضعوا هذه الضوابط الصارمة للعدالة نظرًا لخطورة الشهادة وما يترتب عليها من زهوق نفس قد تكون بريئة أو تضييع حقوق الناس، وقد يكون في طلاق أو زواج أو في ميراث. لكن الآن هذه الشروط الصارمة التي كانوا يتكلّمون عنها: المروءة كالمشي والأكل في الأسواق والمطاعم ويعتبرون كل هذه مسائل خارمة للمروءة، الآن الأمور تغيّرت. الآن هناك مطاعم ولم تعد هذه المسائل خارمة للمروءة. فلو أننا أردنا أن نطبّق هذه الشروط الصارمة حول العدالة والمروءة في زماننا فربما لن نجد شاهدًا إلا نادرًا، لأن الناس استجدّت لها أشياء كثيرة وتغيّرت المفاهيم في هذه المسائل، فلا تتناسب مع عصرنا الحالي، وسيكون من العسير أن نجد شاهدًا عدلًا تتوافر فيه الشروط التي وضعها فقهاء الإسلام مما يوقع الناس فر حرج شديد ويؤدي إلى إفلات الجناة القتلة من عقوبة القصاص مثلًا أو حقوق الناس في الأموال.

ولذلك قد تفطّن الفقهاء قديمًا كابن زيد المالكي نقل عنه القرافي: «بأنا إذا لم نجد في جهة إلا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلّهم فجورًا للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم لئلا تضيع المصالح. قال: ولئلا تُهدر الدماء وتضيع الحقوق وتتعطل الحدود».

هذا كلام نفيس وأنا من قبل ذكرته في شروط القاضي لأنهم اشترطوا شروطًا صارمة في تولّي القضاء أيضًا، ونقلنا كلام شبيه بهذا من كلام العلماء كالروياني وغيرهم عندما قالوا يولّى الأمثل فالأمثل.

الآن انتهينا من هذا الشرط. وأنا أدخلت العدالة والمروءة في الإسلام، ولكن بعض الفقهاء يقسّمها إلى عدة أقسام: الإسلام لوحده، العدالة لوحدها، المروءة لوحدها، لكن أنا جمعتها مع بعضها البعض، ولا فرق، هو تقسيم شكلي للتبسيط.

الشرط الثاني: أن يكون الشاهد رجلًا.

هذا رأي الجمهور في الشهادة في جرائم القتل والقصاص والحدود أن يكون الشاهد رجلًا.

لكن هل يجوز قبول شهادة النساء مع الرجال أو منفردات في جريمة القتل مثلًا؟ الخلاف بين الجمهور وغيرهم من بقية فقهاء الأمة بسبب قضايا الدماء وقضايا الجنايات والحدود، أما في غير ذلك فالأمور كانت أسهل وأبسط.

هل يجوز قبول شهادة النساء في إثبات جريمة القتل العمد؟ يعني القاضي الشرعي جالس وطُلب منه إثبات جريمة القتل ولا يوجد أمامه إلا النساء أو النساء مع الرجال؟ نحن أمام رأيين في الفقه الإسلامي:

الرأي الأول: عدم قبول شهادة النساء في إثبات جريمة القتل العمد أو الجرائم المتعلّقة بالقصاص.

هذا رأي جماعة من الفقهاء قالوا بعدم جواز قبول شهادة النساء في جرائم الحدود والقصاص ولو كان معهن رجل. وهذا هو الرأي المشهور عند الأحناف، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وهو قول عند الإمامية.

واحتجّوا بالأدلة التالية:

من القرآن الكريم:

احتجّوا بهذه الآيات: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا}. وقوله تعالى: {ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ}. وقوله تعالى: {فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ}. وجه الدلالة أن لفظ أربعة نصٌّ في العدد والذكورة.

قال في الهداية: «ومنها الشهادة بقية الحدود والقصاص تُقبل فيها شهادة رجلين لقوله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ}، ولا تُقبل فيها شهادة النساء».

ويقول أبو بكر بن العربي من علماء المالكية: «{مِنْ رِجَالِكُمْ}: والصحيح عندي أن المراد به البالغون من ذكوركم المسلمون؛ لأن الطفل لا يُقال له رجل، وكذا المرأة لا يُقال لها رجل أيضًا. وقد بيّن الله تعالى بعد ذلك شهادة المرأة». يشير ابن العربي إلى قوله تعالى في شهادة النساء: {فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ}. أي ليس في قضايا الدماء، ولكن في الأموال وهذه الأشياء.

وفي رواية لدى الإمامية: «وأما البيّنة فعدلان ذكران».

من الآثار:

في حديث الزهري: «مضت السنة من لدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- والخليفتين من بعده أن لا تجوز شهادة النساء في الحدود». وهذا الحديث حقّقه وخرّجه الإمام الزيلعي، قال: «حديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- والخليفتين من بعده أن لا شهادة للنساء في الحدود والقصاص، قلت: رواه ابن أبي شيبة في مصنّفه». ثم ذكر الحديث بتفاصيله في (نصب الراية).

الشاهد هنا أن هذا الحديث من أدلّة الذين قالوا لا شهادة للنساء في الحدود ولا في جرائم الدماء.

واستدلّوا أيضًا بحديث الحكم بن عتيبة أن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- قال: «لا يجوز شهادة النساء في الحدود والدماء».

كذلك ما رُوي عن شريح القاضي أنه قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود؛ ولأن في شهادة النساء شبهة لتطرّق الضلال والنسيان المبين، وإلى ذلك أشار -سبحانه وتعالى- بقوله: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى}».

وفي رواية عن علي -رضي الله عنه- أنه قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القود» أي في القصاص.

والإمام السرخسي يقول: «فإنهن ناقصات العقل والدين كما وصفهن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وبالنقصان يثبت شبهة العدم ثم الضلال والنسيان غلب عليهن وسرعة الانخداع والميل إلى الهوى ظاهر فيهن».

وعن سعيد بن المسيّب: «لا تجوز شهادة النساء في قتل، ولا في حدّ، ولا في طلاق، ولا في نكاح».

والإمام الكاساني أيضًا يقول في (بدائع الصنائع): «ومنها الذكورة في الشهادة بالحدود والقصاص، فلا تُقبل فيها شهادة النساء لما روي عن الزهري -رحمه الله- أنه قال: مضت السنة من لدن رسول الله والخليفتين من بعدهما رضوان الله تعالى عليهما أنه لا تُقبل شهادة النساء في الحدود والقصاص، ولأن الحدود والقصاص مبناهما على الدرء والإسقاط بالشبهات، وشهادة النساء لا تخلو عن شبهة لأنهن جُبلن على السهو والغفلة ونقصان العقل والدين، فيوّرث ذلك شبهة بخلاف سائر الأحكام لأنها تجب مع الشبهة ولأن جواز شهادة النساء على البدل من شهادة الرجال والأبطال في باب الحدود غير مقبولة كالكفالات والوكالات». يعني شهادة رجل وامرأتين هذه تكون في غير الدماء وفي غير الحدود.

وصحّ عن إبراهيم النخعي أنه قال: «أنه لا تجوز شهادة النساء في الطلاق ولا في النكاح ولا في الدماء ولا في الحدود».

وأيضًا عن الحكم بن عتيبة قال الزهري: عن سعيد بن المسيّب عن عمر، وقال الحكم: «عن علي، ثم اتفق عمر وعلي: على أنه لا تجوز شهادة النساء في الطلاق، ولا في النكاح، ولا في الدماء، ولا الحدود».

وقال في (الإقناع): «ولا تُقبل شهادة النساء إذا انفردن إلا أن يشهدن وهنّ أربع بما لا يطلع عليه أجانب الرجال من أمورهن كالولادة والرضاع، ولا يقبلن مع الرجال إلا في الأموال وما يجوز أن ينفردن فيه، وتُقبل شهادة رجلين في كل حد وحق إلا في الزنا فلا يُقبل فيه أقلّ من أربعة رجال». وهذا إجماع لأنه بنص القرآن لا تُقبل في شهادة الزنا إلا شهادة أربعة رجال، يعني رجلان فقط ما ينفع.

أيضًا قال الإمام الشيرازي في (المهذّب): «فصل: وما ليس بمال ولا المقصود منه المال ويطلع عليه الرجال كالنكاح والرجعة والطلاق والعتاق والوكالة والوصية إليه وقتل العمد والحدود» كل هذا لا يجوز في قبول شهادة المرأة.

وقال ابن قدامة: «ولا يُقبل فيما سوى الأموال مما يطّلع عليه الرجال أقل من رجلين». ويقول أيضًا: «وأنه لا تُقبل شهادتهن وإن كثرن ما لم يكن معهن رجل، فوجب أن لا تُقبل شهادتهن فيه -في القتل- ولا يصح قياس هذا على المال لما ذكرنا من الفرق، وبهذا الذي ذكرنا قال سعيد بن المسيّب، والشعبي، والنخعي، وحماد، والزهري،

وربيعة، ومالك، والشافعي، وأبو عبيد، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، واتفق هؤلاء وغيرهم على أنها تثبت بشهادة رجلين ما خلا الزنا» يعني بشهادة أربعة رجال.

وفي (المدوّنة الكبرى): «لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القصاص ولا في الطلاق ولا في النكاح ولا تجوز شهادتهن فيه على شهادة غيرهن في شيء من هذه الوجوه». يعني لا شهادتهن ولا الشهادة على الشهادة.

وقال القيرواني: «ولا تجوز شهادة النساء إلا في الأموال».

والإمام ابن عبد البر يقول: «لا تجوز شهادة النساء في شيء من الحدود، ولا في النكاح، ولا في الطلاق، وفي الرجعة، ولا في العتاق، ولا في الولاء، والأنساب، ولا فيما عدى الأموال كالمداينات والمواريث والإيجارات والهبات والصدقات، وإنما تجوز شهادة النساء في الأموال مع الرجال إذا كان مع كل رجل امرأتان».

وقد ذكر الإمام ابن المنذر: «وأجمعوا على أنه تُقبل على القتل شهادة شاهدين عدلين ويحكم بشهادتهما». يقصد بـ «شاهدين عدلين» لا يوجد فيهما امرأة.

هذا هو الرأي الأول.

الرأي الثاني: جواز قبول شهادة النساء في القتل والقصاص والحدود وغير ذلك.

قال بعض الفقهاء بجواز قبول شهادة النساء في الحدود والقصاص سواء كان معهن رجال أو لم يكن:

وبهذا الرأي قال الإمام ابن حزم في (المحلّى): «ولا يجوز أن يُقبل في الزنا أقلّ من أربعة رجال عدول مسلمين، أو مكان كل رجل امرأتان مسلمتان عدلتان، فيكون ذلك ثلاثة رجال وامرأتين، أو رجلين وأربع نسوة، أو رجلًا واحدًا وست نسوة، أو ثمان نسوة فقط. يعني ابن حزم فتحها على آخرها، يقول عوض كل رجل من الأربعة امرأتان، يعني في الحد الزنا ممكن ثمان نسوة يشهدن، لأن كل اثنين برجل. «ولا يُقبل في سائر الحقوق كلها من الحدود والدماء، وما فيه القصاص والنكاح، والطلاق، والرجعة، والأموال، إلا رجلان مسلمان عدلان، أو رجل وامرأتان كذلك، أو أربع نسوة ذلك، ويُقبل في كل ذلك -حاشا الحدود- رجل واحد عدل أو امرأتان كذلك مع يمين الطالب». مسألة الشهادة مع اليمين مسألة أخرى في مسائل الأموال سنتكلّم فيها فيما بعد.

وممن قال من السلف بشهادة النساء في كل شيء كما يقول ابن حزم: عطاء بن أبي رباح، فقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح قال: «تجوز شهادة النساء مع الرجال في كل شيء، وتجوز على الزنا امرأتان وثلاثة رجال».

وعن سفيان الثوري في أحد قوليه: «تُقبل المرأتان مع رجل في القصاص، وفي الطلاق، والنكاح، وفي كل شيء -حاش الحدود- ويُقبلن منفردات فيما لا يطلع عليه إلا النساء».

وممن قال بجواز شهادة النساء في القصاص: الإمامية في قول لهم؛ جاء في سلسلة الينابيع الفقهية: «ويثبت القتل بشهادة عدلين أو رجل وامرأتين».

كل هذا منقول عن ابن حزم نفسه.

وفي فتاوى العلامة السُّغدي -وهو إمام كبير من أئمة الأحناف-: «وتجوز شهادة النساء مع الرجال في جميع الأحكام في الحدود والقصاص في قول أبي حنيفة وصاحبيه وأبي عبد الله؛ لأن شهادة النساء ضعيفة والحدود والقصاص قوية ولا يُقام القوي بالضعيف».

وردّ ابن حزم على احتجاج الجمهور بحديث الزهري: (مضت السنة من لدن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الخليفتين من بعده ألا تجوز شهادة النساء في الحدود) لأنه منقطع من طريق إسماعيل بن عيّاش وهو ضعيف عن الحجّاج بن أرطأة وهو هالك. وكلمة «هالك» هذه من مصطلحات الحديث وذكرتها في كتابي (مصادر السيرة النبوية) في مسائل الجرح والتعديل عند الرواة، ويقصدون بها أنه ضعيف.

وأجاب ابن حزم أيضًا بأن العقل لا يفرّق بين الرجل والمرأة في الشهادة: «وبضرورة العقل يدري كل أحد: أنه لا فرق بين امرأة ورجل، وبين رجل، وبين رجلين، وبين امرأتين، وأربعة رجال، وبين أربع نسوة، في جواز تعمّد الكذب والتواطؤ عليهم، وكذلك الغفلة -ولو حينًا- إلى هذا، لكان النفس أطيب على شهادة ثماني نسوة منها على شهادة أربعة رجال. وهذا كله لا معنى له، إنما هو القرآن والسنة ولا مزيد».

وأيضًا ردّ ابن حزم على من قال بتخصيص شهادة النساء على ما لا يجوز أن يطّلع عليه الرجال، لأن بعض الفقهاء قالوا يجوز في حالة الرضاع والولادة لأن المرأة هي التي تكون شاهدة ولا يوجد رجال في مسألة الرضاع والقابلة التي تقوم بولادة المرأة وتشرف على ولادة النساء، قال: «أما من احتجّ بتخصيص ما لا يجوز أن ينظر إليه

الرجال فباطل، وما يحلّ للمرأة من النظر إلى عورة المرأة إلا كالذي يحل للرجل من ذلك، ولا يجوز ذلك إلا عند الشهادة أو الضرورة، كنظرهم إلى عورة الزانيين، والرجال والنساء في ذلك سواء». يعني يقول شهادة الرجال في الزنا ينظرون إلى عورة المرأة الزانية وعورة الرجل الزاني، فلماذا تجيزون هذا ولا تجيزون الآخر.

هذا رأي ابن حزم.

ورأي ابن حزم طبعًا فرح به كثير من المعاصرين، وقال أحدهم: «شهادة النساء جائزة في الحقوق كلها، سواء كانت حقًّا لله أو للعباد؛ وعلى ذلك فشهادة النساء جائزة في الحدود والقصاص».

وبعضهم حاول يخصّص وبعضهم تطرّف ووصل به الأمر نتيجة الواقع وقهر الواقع فقال: «بل لا مانع لدينا من القول بثبوت هذه الجرائم (الحدود والقصاص) بشهادة رجل واحد أو امرأة واحدة طالما وجد ما يدعم هذه الشهادة من قرائن دامغة لا يرقى إليها الشك»!

طبعًا أنا أقول هذا رأي لا صواب له، هذا أبعد مما ذهب إليه حتى عطاء بن أبي رباح وابن حزم؛ فعطاء وابن حزم يجيزان جريمة القتل العمد بشهادة امرأتين ولم يذهبا إلى أن تثبت جريمة القتل العمد برجل واحد أو امرأة واحدة. يعني انظر الانسحاق يصل إلى أي درجة!

الآن بالنسبة للقاضي ماذا عساه أن يفعل؟ هناك آراء مختلفة الآن، عندنا رأي يجيز شهادة النساء في جرائم القتل والقصاص، ورأي آخر لا يجيز، ورأي يجيز مع الرجال، ورأي يجيز في حالات خاصة بالنساء، فماذا عسى القاضي أن يفعل؟

القاضي هنا حسب اجتهاده وحسب ميله هو وحسب ما يترجّح لديه يحكم. فإذا كان القاضي ممن يميلون إلى عدم أخذ شهادة النساء فهذا رأيه وهذا اجتهاده، أو كان رأيه مع الذين يجيزون، فعلى حسب اجتهاد القاضي. فهناك قاضي قد يقبل شهادة النساء في جرائم الحدود والدماء، وهناك غيره لا يقبل. ولذلك فالقاضي لا يتأثّر بالرأي، يعني عندما أنا مثلًا أقول رأيي أو بعض العلماء يقول أنا أميل إلى الرأي كذا، هذا ميل العالم هذا أو المحقق أو الكاتب أو هذا الشيخ يميل إلى هذا، أما أنت كقاض انظر إلى ماذا تميل. فإذا لم تستطع أن تميّز فممكن تختار ما ترجّح في المذهب الذي تأخذ به طالما استوت عندك الأدلة، فإنك تأخذ بأيهما شئت حسب

القضية وحسب ظروف كل قضية وحسب القرائن والأدلة. وخاصة في زماننا الأمور مشتركة، وما عادت الأمور كما كانت.

ولذلك عندما نطرح هذا في مجال البحث العلمي غير مسألة القاضي ماذا سيأخذ، مثلًا في مجال البحث العلمي نقول: بعد استعراض وجهات النظر نرجّح -نتيجة ظروف الواقع- ما ذهب إليه أهل الظاهر والرواية الثانية لدى الإمامية من قبول شهادة النساء سواء كنّ منفردات أو كان معهن رجال في جرائم القصاص للأدلة التي استند إليها أصحاب هذا الرأي. وخاصة أن هناك رأيًا لبعض السلف كعطاء بن رباح يجيز شهادة النساء في الحقوق كلها. وأيضًا المجتمعات الآن المعاصرة الإسلامية لم تعد كما كانت في الماضي منغلقة؛ فالمرأة الآن تخرج وتزاحم الرجل في ميادين كثيرة؛ في العمل وفي الأسواق وغيرهما.

وكما نعلم من خلال متابعة ما يُكتب وما يُنشر عن جرائم القتل عبر وسائل الإعلام وغيرها أن الجاني عندما يفكّر في ارتكاب جريمة عادة ما يختار أماكن معزولة وبعيدة عن العمران، أو يستتر في ظلمات الليل حتى لا ينكشف أمره. وقد لا يتوافر فيمن يرى الجريمة في هذه الأماكن أو تلك الأوقات إلا امرأتان أو امرأة.

فإذا أخذنا برأي الجمهور من وجوب أن يكون الشهود رجالًا أو برأي من يقول بجواز شهادة رجل وامرأتين فإن كثيرًا من حقوق الناس ستضيع مما ينافي روح الشريعة الإسلامية التي عبّر عنها ابن القيم بخصوص هذه القضية بقوله: «فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه. والله سبحانه أعلم وأحكم أن يخصّ طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة، فلا يجعل منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبه، بل بيّن سبحانه بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط؛ فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له».

أما عن تشدّد جمهور الفقهاء في الشهادة احتياطًا للدماء وخوفًا من وقوع الخطأ والغفلة والنسيان عند النساء في أداء الشهادة؛ فلذلك تشدّدوا بعدم قبول شهادة النساء في الدماء. ولكن ممكن في هذه الحالة مع الظروف الحالية والقرائن والأدلة الحديثة وغير ذلك ممكن يتمّ التحرّي، وهذا مبثوث وموجود، وعلماء من السلف ومن الخلف قالوا بجواز شهادة النساء في مثل هذه القضايا حتى لا يُطلّ دمٌ في الإسلام ولا يُهدر، ولا تضيع دماء الناس.

لكن أنا أنبّه هنا أنه على القاضي أيضًا أن يأخذ بما يراه من رجحان الأدلّة لديه هو واجتهاده هو، وإذا لم يستطع فإنه يقلّد رأيًا، يعني يقول أنا سأميل إلى رأي الجمهور أو يقول سأميل إلى رأي ابن حزم وهذه المدرسة حتى لا تضيع هذه الدماء، أو لأن هذا الأمر مشدد ومن الصعب إثبات هذه الجريمة بهذه الطريقة وسيفلت المتهم أو الجاني هذا وسيضيع الحق.

نلاحظ الخلاف الشديد محصور غالبًا في مسائل القضايا المتعلّقة بالدماء وبالقتل وبالحدود. أما الأموال والمداينات هذه مسألة فيها بحبوحة، والعلماء ليس عندهم خلاف كبير في هذه القضايا، وسنتكلّم عنها فيما بعد إن شاء الله أيضًا.

شهادة الصبيان:

نصل الآن إلى شهادة الصبيان، هل تجوز شهادة الصبيان في إثبات الجريمة لدى القاضي؟ يعني واحد ذهب للقاضي مضروبًا أو في مداينات مالية، أو أي شيء، وأتى بصبي عنده ١٢ سنة أو ١٣ سنة لم يبلغ الحلم وقال هذا هو شاهدي، فهل يقبله القاضي؟

الرأي الأول: لا تجوز شهادة الصبيان.

قال الكاساني الحنفي: «ومنها البلوغ فلا تُقبل شهادة الصبي العاقل لأنه لا يقدر على الأداء إلا بالتحفظ والتحفظ بالتذكر والتذكر بالتفكر ولا يوجد من الصبي عادة، ولأن الشهادة فيها معنى الولاية والصبي مولى عليه، ولأنه لو كان له شهادة للزمته الإجابة عند الدعوة للآية الكريمة وهو قوله تعالى: {وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا} أي دعوا للأداء، فلا يلزمه إجماعًا». وفي (تحفة الفقهاء) يقول: «ولا تجوز شهادة العبد والأخرس والصبي العاقل والمعتوه». وتكلّمنا عن شهادة الأخرس قلنا العلماء يجيزونها إذا كانت إشارتهم معروفة، والآن المعاهد العلمية صار الأخرس تُفهم لغته.

وفي شرح القدير: «وشرطها البلوغ، والعقل، والولاية؛ فخرج الصبي والعبد والسمع والبصر للحاجة إلى التمييز بين المدّعي والمدّعى عليه».

وفي (فتاوى السُّغدي) أيضًا: «شهادة الصبي لا تجوز على أحد بوجه من الوجوه».

أما عند الشافعية يقول الشيرازي في (المهذب): «وإن شهد صبي او عبد أو كافر لم تُقبل شهادته؛ فإن بلغ الصبي أو أُعتق العبد أو أسلم الكافر وأعاد تلك الشهادة قُبلت منه».

وقال الغزالي في كتابه (الوسيط): «فلا تُقبل شهادة صبي ولا مجنون»

وفي (فتح الوهاب) أيضًا: «فلا يُقبل ممن به رقٌ أو **صبا** أو جنون». الشاهد: الصبي. إذًا لا تُقبل شهادة الصبي.

وعند الحنابلة أيضًا؛ ففي زاد المستقنع: «فلا تُقبل شهادة الصبيان».

وقال البهوتي: «أحدها البلوغ فلا تُقبل الشهادة من صغير ذكر أو أنثى».

وعند الظاهرية عند ابن حزم يقول: «مسألة: ولا تُقبل شهادة من لم يبلغ من الصبيان؛ لا ذكورهم، ولا بعضهم على بعض، ولا على غيرهم؛ لا في نفس، ولا جراحة، ولا في مال، ولا يحلّ الحكم بشيء من ذلك، لا قبل افتراقهم ولا بعد افتراقهم». هو يردّ على الذين يقولون إن شهادة الصبيان فيما كانوا فيه مع بعضهم البعض قبل افتراقهم، يعني مثلًا كانوا يلعبون بالكرة فضربوا بعضهم أو واحد قُتل أو جُرح فهنا يجوز في الحال قبل التفرّق أن نأخذ بشهادتهم، لكن لو تفرّقوا وكل واحد ذهب إلى البيت لا تُقبل شهادتهم. هذا الذي يقصده ابن حزم أن بعض الفقهاء يجيزون أخذ شهادة الصبيان في الأشياء التي يلعبون فيها وتجمعاتهم الخاصة يعني، قبل أن يتفرّقوا.

ويستشهد ابن حزم بآراء من يرى رأيه من السلف: «وبمثل قولنا يقول: مكحول، وسفيان الثوري، وابن شبرمة، وإسحاق بن راهويه، وأبو عبيدة، وأبو حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وأبو سليمان، وجميع أصحابنا».

ثم يردّ ابن حزم على من أجاز شهادة الصبيان بقوله: «لم نجد لمن أجاز شهادة الصبيان حجة أصلًا، لا من قرآن، ولا من سنة، ولا من رواية سقيمة، ولا قياس، ولا نظر، ولا احتياط، بل هو قول متناقض؛ لأنهم فرّقوا بين شهادتهم على كبير أو لكبير، وبين شهادتهم على صغير أو لصغير. وفرّق مالك بين الجراح وغيرها فلم يجزها في تخريق ثوب يساوي ربع درهم وأجازها في النفس والجراح، وفرّق بين الصبايا والصبيان. وهذا كله تحكم بالباطل وخطأ لا خفاء به». يقصد ابن حزم أن بعض الفقهاء أيضًا أجازوا شهادة الصبيان وقالوا لو كانت شهادة صغير على صغير نعم قبل التفرّق، ولكن شهادة صغير على كبير لا يجوز.

وهذا الكلام من ابن حزم ممكن يؤخذ عليه أشياء أيضًا لأن ابن حزم أحيانًا يبالغ عليه رحمة الله. أقول: فقد وردت روايات عن بعض السلف تجيز شهادة الصبيان. والعجيب أن ابن حزم نفسه ذكر الروايات المخالفة لرأيه حيث قال في المحلى: «فصحّ عن ابن الزبير أنه قال: إذا جيء بهم عند المصيبة جازت شهادتهم. قال ابن أبي مُلَيْكة: فأخذ القضاة بقول ابن الزبير وأجاز بعضهم شهادتهم في خاص من الأمر لا في كل شيء». يعني الأشياء الخاصة بالأطفال. في حمام سباحة مثلًا ولا يوجد كبير، أو في مكان مغلق وكلهم صبيان، أو في حديقة ولا يوجد إلا هؤلاء الصبيان، وضرب بعضهم بعضًا أو واحد قُتل منهم، فهنا في هذه الحالة نقبل شهادة الصبيان بعضهم على بعض قبل التفرّق، وإلا ستضيع حقوق دم هذا الصبي الذي قُتل فيهم ويُهدر دمه. لكن لو تفرّقوا هنا القضاة لا يقبلون بشهادتهم، لأنه ربما أبوه يضغط عليه، ربما أحد يخيفه.

يعني كل هذا تعليقي على كلام ابن حزم، أن ابن حزم نعم شدّد بشدة لكن الروايات هذه موجودة.

وذكر أيضًا: «وعن عمر بن عبد العزيز أنه أجاز شهادة الصبيان بعضهم على بعض». وسيدنا عبد الله بن الزبير أيضًا كان يجيز ذلك، وهي شهادة الصبيان عند المصيبة. «أنه أجاز شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح المتقاربة فإذا بلغت النفوس قضى بشهادتهم مع أيمان الطالبين». أيمان الطالبين يعني أولياء الدم أو المدّعي. يعني سيدنا عمر بن عبد العزيز لما يكون فيه نفس قُتلت يشدّد، فيجعل فوق شهادة الصبيان الأيمان، يقسمون بالله أن فلانًا قتل ابننا.

وعن ربيعة: جواز شهادة بعض الصبيان على بعض ما لم يتفرّقوا. وعن شريح: أن شهادة الصبيان تُقبل إذا اتفقوا ولا تُقبل إذا اختلفوا وأنه أجاز شهادة صبيان في مأمومة –في الجراح يعني–. وعن ابن قسيط وأبي بكر بن حزم: قبول شهادة الصبيان فيما بينهم ما لم يتفرّقوا. وعن عطاء والحسن: تجوز شهادة الصبيان على الصبيان. وعن إبراهيم النخعي: تجوز شهادة الصبيان بعضهم على بعض. وقال كانوا يجيزونها فيما بينهم. وقال ابن أبي ليلى: تجوز شهادة الصبيان بعضهم على بعض في كل شيء.

كل هذه الروايات أنا جمعتها من أجل أن أقول إن ابن حزم قال لا يوجد لا سلف ولا خلف، وكل هذا موجود! بل إنه نفسه ذكر هذه الروايات وهو يردّ عليها.

هذا هو الرأي الأول الذي قال لا يجوز قبول شهادة الصبيان.

الرأي الثاني: جواز قبول شهادة الصبيان.

نقلت لكم الروايات التي كنا نرد بها على ابن حزم في جواز شهادة الصبيان عند السلف.

والمالكية يقولون في شهادة الصبيان بعضهم على بعض: قال ابن القاسم: سُئل مالك عن غلامين لم يبلغا الحلم اقتتلا فقتل أحدهما صاحبه. فقال الميت فلان قتلني، وشهد على لسانه واعترف القاتل الحيّ أنه فعل ذلك به. أترى أن يؤخذ بقول الميت –قبل أن يموت يعني– ويقسم عليه أو باعتراف القاتل الحي لصاحبه؟ فقال مالك: لا ينفعك هذا إلا بالشهود، ولا ينفعك قول الميت ولا إقرار الحي. فقال له صاحبه لا يكون في هذا قسامة؟ قال: لا أرى ذلك. قلت: أرأيت قول مالك يجوز شهادة الصبيان بعضهم على بعض ما لم يتفرّقوا أو يدخل بينهم كبير أو يخببوا في أي شيء كان ذلك؟ فقال: في الجراحات والقتل إذا شهد فيه اثنان فصاعدًا قبل أن يتفرّقوا، وكان ذلك بعضهم في بعض صبيان كلهم ولا تجوز فيه شهادة واحد، ولا تجوز شهادة الإناث أيضًا من الصبيان في الجراحات فيما بينهم، ولا تجوز شهادة الصبيان لكبير إن كانوا شهدوا له على صبي أو على كبير، وليس في الصبيان قسامة –وسنتكلّم عنها فيما بعد لأنها طريق من طرق إثبات الجرائم–«. إذًا هذا كلام المالكية تجوز إذا لم يتفرّقوا.

وهناك رأي آخر لدى المالكية: قال غير واحد من كبار أصحاب مالك أنه لا تجوز شهادتهم في القتل ولا تجوز شهادة الإناث».

«وقد قال كبير من أصحاب مالك وهو المخزومي: إن الإناث يجن وإن شهادة الصبيان في القتل جائزة». هذا عكس، يعني عندنا عدة آراء لدى المالكية، وكلهم على شرط ألا يتفرّقوا من المكان.

وقال مالك: «تجوز شهادة الصبيان على الصبيان فقط، ولا تجوز شهادتهم على صغير أنه جرح كبيرًا، ولا على كبير أنه جرح صغيرًا».

طبعًا ابن حزم يردّ على قول الإمام مالك يقول: «ما نعلم عن أحد –قبل مالك يعني– فرّق بين صبي وصبية ولا بين عبد منهم من حر».

ثم يقول ابن حزم: «وأقوال لا يحلّ قبولها من غير رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وقد اختلف الصحابة في ذلك وحجة من قال بقولنا هو قول الله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ}. وقال: {مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ

الشُّهَدَاءِ}. وليس الصبيان ذوي عدل ولا نرضاهم. وقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (رُفع القلم عن ثلاثة) فذكر (الصبي حتى يبلغ) وليس في العجب أكثر من ردّ شهادة عبد فاضل صالح عدل رضي، وتُقبل شهادة صبيين لا عقل لهما ولا دين وفي هذا كفاية».

هذا ردّ ابن حزم على من يجيزون شهادة الصبيان.

وهناك بعض الآثار عن السلف: ذكر سحنون في (المدوّنة): «أن علي بن أبي طالب وشريحًا -القاضي- وعبد الله وعروة بن الزبير وابن قُسيْط وأبا بكر بن حزم وربيعة أنهم كانوا يجيزون شهادة الصبيان فيما بينهم ما لم يتفرّقوا وينقبلوا إلى أهلهم أو يختلفوا ويؤخذ بأول أقوالهم».

وهناك كلام عن إبراهيم النخعي أيضًا.

وأنا من خلال استعراض الآراء أقول بقول المالكية ومن وافقهم من جواز شهادة الصبيان ذكرانًا وإناثًا في الجراح والقتل وذلك لأن الشرع قد ندب إلى تعليم الصبيان الرمي، والثقاف، والصراع، وسائر ما يدرّبهم على حمل السلاح، والضرب، والكرّ، والفرّ، وتصليب أعضائهم، وتقوية أقدامهم، وتعليمهم البطش، والحمية، والأنفة من العار والفرار، ومعلوم أنهم في غالب أحوالهم يُخلّون وأنفسهم في ذلك، وقد يجني بعضهم على بعض؛ فلو لم نقبل قول بعضهم على بعض لأُهدرت دماؤهم، وقد احتاط الشارع الحكيم بحق الدماء حتى قبل فيها اللوث -الدليل الضعيف هذا، وسأتكلّم عنه فيما بعد في درس قادم إن شاء الله- واليمن، وإن كان لم يقبل ذلك في درهم واحد، وعلى قبول شهادتهم تواطأت مذاهب السلف الصالح.

فإذا كانت العلّة في جواز شهادة الصبيان الذكور في جريمة القتل العمد حتى لا تُهدر دماؤهم فنفس العلّة متوفّرة في شهادة الصبيات الإناث؛ إذ لو لم نأخذ بشهادتهن في هذه الحالة لأُهدرت دماؤهن، وخاصة أن هناك مدارس خاصة للبنات وهناك أماكن يجتمعن فيها بعيدًا عن الكبار، وقد يحدث أن يعتدين على بعضهن وتُقتل إحداهن؛ فإن لم نقبل شهادتهن على نفس الشروط والضوابط التي ذكرها العلماء ولا سيّما سماع شهادتهن وهنّ مجتمعات وعلى مسرح الجريمة لأُهدرت دماؤهن وهو ما يتنافى مع روح العدل الذي تنادي به الشريعة الإسلامية.

أكتفي بهذا القدر.

وموعدكم إن شاء الله مع بقية شروط الشهادة في الدرس الثاني عشر القادم، وهو الشرط الثالث: أن تكون الشهادة صريحة مفسّرة.

نسأل الله -سبحانه وتعالى- أن يتقبّل منا ومنكم، وأن ينفع به.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الثاني عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء مع الدرس الثاني عشر من دروس دورة في «علم القضاء الشرعي». واليوم الرابع عشر من شهر ربيع الثاني لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبويّة المباركة. وإن شاء الله اليوم سنتكلّم عن الشرط الثالث من شروط الشهادة أمام القاضي.

الشرط الثالث: أن تكون الشهادة صريحة ومفسّرة.

يرى الفقهاء أن تكون هذه الشهادة صريحة أو مفسّرة، فيشترط العلماء والفقهاء من الشافعية والحنابلة أن يضيف الشاهدان مثلًا في قضايا القتل العمد أو قضايا الدماء أن يضيفا الهلاك إلى فعل مشهود عليه.

ما معنى أن تكون الشهادة صريحة مفسّرة؟ أن يقول القاضي للشاهد أن بالتفصيل وبالتفسير ولا يشهد على مبهم، يعني يقول مثلًا أنه رأى فلانًا أخذ شيئًا في كيس، وهذا الكيس أو هذه الحقيبة كانت فيها مال، ولكن عندما يسأله القاضي ماذا رأيت يقول: رأيت أنه أخذ كيسًا وفيه شيء. لا يعلم ما هذا الشيء، هل هذا مال، هل هذه أوراق، فهذه شهادة باطلة، لا تُقبل لإدانة المتهم.

وأيضًا في هذه الشهادة الصريحة والمفسّرة لما حدث يجب عليه أن يشهد ولا يتكلّم برأيه، فلا يقل: أظن، أو أعتقد، أو أرى، أنه ضربه بسكين أو ضربه بخشبة، أو كان الوقت صحوًا، أو ربما كانت الدنيا ظلامًا، يعني لا يبين في شهادته ويتكلّم في أشياء متناقضة تمامًا، كل هذا لا يُقبل أمام القاضي ولا دخل له برأيه، هو يقول ما رآه وما علمه وما سمعه بالضبط، أنا رأيت كذا وكذا بالتفصيل ولا يدخل رأيه في المسألة. هو يقول رأيت فلانًا بصفته كذا

وكذا يمسك مثلًا سكينًا ويضربه ويطعنه ثم فارق فلان أو هذه المرأة الحياة في الحال. وهناك أسئلة متى وكيف حدث ذلك، وما هي الآلة، وما هو الوقت، كل هذه أسئلة يسألها القاضي، فهذا هو التفسير.

ولذلك قال النووي في (روضة الطالبين): «لتكن الشهادة على الجناية مفسّرة ومصرّحة بالغرض؛ فيُشترط أن يضيف الهلاك إلى فعل المشهود عليه». يعني الشاهدان هذان يشهدان على الجاني أنه هو الذي ضرب وهو الذي طعن أو أنه هو الذي سرق أو أنه هو الذي دفعه، أو هو الذي استدان منه المبلغ المذكور.

ويقول الإمام الشيرازي الشافعي في (المهذب): «ومن شهد بالجناية ذكر صفتها؛ فإن قال حذفه بالسيف فمات أو قال ضربه بالسيف فوجدته ميتًا لم يثبت القتل بشهادته لجواز أن يكون مات من غير ضربه». يعني واحد شهد أنه حذفه بالسيف من بعيد وهو لم يره، ثم يقول فوجدته ميتًا. فلا تثبت الشهادة إلا إذا قال ضربه بالسيف فمات، فهنا يثبت عليه القتل.

ولذلك الإمام السرخسي يقول: «إذا شهد رجلان على رجل أنه ضرب رجلًا بالسيف فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القصاص».

وأيضًا في (المبسوط في الفقه الحنفي) الإمام السرخسي يقول: «وإن شهد أحدهما أنه قتله بسيفه، وشهد الآخر أنه طعنه برمح، أو أنه ذبحه بالسكين، أو شهد أحدهما أنه رماه بسهم والآخر أنه رماه بنشابة أو اختلفا في مكان القتل أو وقته أو موضع الجراحة من بدنه فالشهادة باطلة؛ لأن الفعل يختلف باختلاف الآلة والمحل والوقت والمكان؛ فإنه لا يحتمل التكرار ولم يوجد على كل فعل إلا شهادة شاهد واحد». يعني واحد يقول ضربه في رأسه، والآخر يقول ضربه في رجله، ويقول كانت الساعة العاشرة صباحًا، والآخر يقول الساعة الرابعة مساءً، ويقول كان في منطقة أو في شارع معين، والآخر يذكر شارعًا آخر بمنطقة أخرى. واحد يقول ضربه بمسدس، والآخر يقول قتله بحديدة، أو سمعت فرقعة ولا يبيّن المسألة. فكل هذا تناقض وعلى هذا تكون الشهادة باطلة ولا تُقبل أمام القاضي.

ولذلك أيضًا قال الإمام القرافي في (الذخيرة): «لو شهد أحدهما بالقتل والآخر بالإقرار بالقتل» فهذه الشهادة باطلة أيضًا. واحد شاهد قال أنا شهدت أن فلانًا قتل فلانًا، أو أن فلانًا سرق من فلانٍ، أو أنه استدان، والآخر يقول هو أقرّ أمامي أنه قتل فلانًا، فهذه الشهادة باطلة. «لأن القتل فعل والإقرار قول، والفعل غير القول،

فاختلف المشهود به». أو «اختلفا في الآلة التي كان بها القتل لا تُقبل» يعني واحد يقول قتله بحديدة أو بسيف، والآخر يقول قتله بمسدس أو قتله بخشبة أو قام بتسميمه مثلًا.

هذه مسائل واضحة، يجب على القاضي الشرعي أن يستفصل وأن يستفسر، ولا تُقبل شهادة رجل يقول برأيه أو يبهم أو غير ذلك، فكل هذا يبطل هذه الشهادة.

هكذا انتهينا من الشهادة التي هي البيّنة. وقلنا أيضًا هناك وسائل إثبات كثيرة غير الإقرار وشهادة الشهود، القاضي ممكن يحكم بعلمه الشخصي في مسألة. هذه طريقة من طرق الإثبات تكلّم فيها العلماء وفيها نزاع شديد جدًا.

قضاء القاضي بعلمه الشخصي:

إذا توافرت لدى القاضي معلومات شخصية في الدعوى، كان مثلًا قد شهد وقوع حادثة من الحوادث، ثم رُفعت إليه للنظر فيها، فهل يجوز له الحكم اعتمادً على هذه المعلومات التي حصل عليها خارج الجلسة للمحكمة، أو أثناء المحكمة، وفي غير نطاق المرافعات والمناقشات ولا هناك أي شهادة شهود ولا غيرها، هل يجوز له أن يحكم بعلمه؟ يعني مثلًا القاضي رأى رجلًا يقتل رجلًا، وجيء بالقاتل إليه، فهل يجوز له أن يحكم على هذا؟ أو أنه قبض على رجل يزني بامرأة، وجاء بهذا الرجل وقال هذا الرجل رأيته يزني، فحكم عليه إن كان محصنًا بالرجم، أو أنه قبض على سارق فحكم عليه بقطع اليد، ولا يوجد شهود ولا أي شيء إلا القاضي هو الذي اطلع وعلم.

عندنا رأي يقول بعدم جواز أن يحكم القاضي بعلمه أصلًا، سواء في حقوق الله أو حقوق العباد. الرأي الثاني يقول يجوز أن يحكم القاضي بعلمه، لكن في داخل هذا الرأي يتفرّع منه ثلاثة اتجاهات: اتجاه يقول: يجوز أن يحكم القاضي بعلمه في سائر الحقوق، سواء ما كان منها حقًّا خالصًا للعبد أو حقًّا مشتركًا بينهما أو كان لله – سبحانه وتعالى–. علم ذلك في زمان ولايته أو قبلته ي مصره الذي يقضي فيه أو في غيره. يعني هذا الرأي على النقيض من الرأي الذي لا يجيز.

هناك رأي من الذين يجيزون ولكن يجيزون بقيود، يقول: القاضي لا يقضي بعلمه في الحدود التي هي حق خالص لله، ويقضي بعلمه فيما عداها. سواء في زمن ولايته أو قبلها في مصرها أو في غير مصرها. مصرها يعني في

القطر الذي كان معينًا فيه. إذًا يقول لا يقضي القاضي بعلمه في الحدود، لكن يقضي في الأشياء الأخرى، حتى إنهم قالوا يقضي في القصاص، وفي الأموال، وفي كل شيء إلا الحدود.

وهناك رأي آخر من الذين يجيزون بقيود يقول: يحكم القاضي بعلمه على ما علمه في زمن الولاية في مصرها، يعني في زمن ولايته للقضاء في القطر الذي يحكم فيه فقط.

إذًا عندنا رأيان: رأي لا يجيز على الإطلاق أن يحكم القاضي بعلمه، ورأي على النقيض تمامًا أنه يجوز أن يحكم بعلمه. وداخل هذه المدرسة عدة آراء أخرى؛ واحد يقول يجوز لكن باستثناء الحدود، وآخر يقول يجوز عندما يكون واليًا فقط في البلد التي هو فيها، أما لو كان قبل الولاية ورأى جريمة أو عنده علم بها فلا يجوز له. أو هو مثلًا والي منطقة الكوفة فذهب إلى بغداد ورأى جريمة فهنا لا يجوز له أن يحكم بعلمه في منطقة بغداد. وسنفصّل كل شيء لأن هذه مسألة مهمة جدًا يحتاجها الذين يعملون في القضاء الشرعي.

المدرسة الأولى: عدم جواز أن يحكم القاضي بعلمه الشخصي:

هؤلاء يقولون إنه ليس للقاضي أن يحكم بعلمه في أي حق من الحقوق، سواء حقوق آدميين، أو حقوق خالصة لله. هذا ما ذهب إليه الإمام مالك، وأحمد في المشهور عنه، والشافعي في أحد قوليه.

قال الإمام ابن فرحون في (تبصرة الحكّام): «فقال مالك وابن القاسم: لا يحكم بعلمه في ذلك -أي القاضي- . وقال عبد المالك: يحكم وعليه قضاة المدينة، ولا أعلم أن مالكًا قال غيره. وبه قال مطرّف وسحنون وأصبغ، والأول هو المشهور».

يقصد ابن فرحون الأشهر هو قول مالك وابن القاسم القائل بألا يحكم القاضي بعلمه؛ لذلك قال تعليقًا على رأي عبد الملك وسحنون: «قال الشيخ أبو بكر بن عبد الرحمن في مسائله: قول ابن القاسم أصحّ لفساد الزمان، ولو أدرك عبد الملك وسحنون زماننا لرجعا عمّا قالاه، لو أُخذ بقولهم لذهبت أموال الناس وحُكم عليهم بما لم يقرّوا به». تخيّل هذا الكلام في القرن الثامن الهجري والتاسع الهجري والسابع الهجري، يقول هذا في زمانهم هم، فما بالك في زماننا نحن في القرن الرابع عشر الهجري!

وفي المذهب الحنبلي: قال الخرقي: «(ولا يحكم الحاكم بعلمه) ظاهر المذهب أن الحاكم لا يحكم بعلمه في حدٍّ ولا غيره، لا فيما علمه قبل الولاية -يعني قبل أن يولّيه الخليفة أو السلطان أو من بيده الأمر- ولا بعدها. وهذا قول شريح والشعبي ومالك وإسحاق وأبي عبيد ومحمد بن الحسن وهو أحد قولي الشافعي».

طيب واحد يسأل يقول ما هو الدليل في هذا، لماذا تنازعوا؟ وهل تظنّ أن العلماء سيحكمون بهواهم؟! لا بد أن لديهم أثارة من علم ولديهم أدلّة اعتمدوا عليها.

➢ **أدلّة الذين لا يجيزون للقاضي أن يحكم بعلمه الشخصي:**

- قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}. وجه الدلالة: لقد أمر الله -سبحانه وتعالى- بجلدهم إذا لم يأتوا ببيّنة، وإن علم القاضي صدقهم. يعني الله -سبحانه وتعالى- قال بالبيّنة ولم يتكلّم عن علم القاضي.

- وفي السنة: ما أخرجه مسلم عن ابن عباس في قصة الملاعنة: قَالَ النَّبي -صلى الله عليه وسلم-: (لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ لَرَجَمْتُهَا). وجه الدلالة: ظاهر الحديث أن النبي -صلى الله عليه وسلم- علم وقوع الزنا من هذه المرأة، ولم يرجمها لعدم البينة على زناها؛ فدلَّ هذا على عدم جواز قضاء القاضي بعلمه الشخصي.

وأيضًا حديث أم سلمة -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: (إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلاَ يَأْخُذْهَا). وجه الدلالة في هذا الحديث: بيّن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه إنما يبني حكمه على ما سمعه من حجج الخصمين لا على مجرد علمه الشخصي.

ولذلك تجد الإمام الكبير الحافظ ابن عبد البرّ أبو عمر المتوفى سنة ٤٦٣هـ في كتابه (الاستذكار) علّق على هذا الكلام في شرحه لهذا الحديث عندما استعرض سند هذا الحديث وذكره، وهو أيضًا تكلّم عن نفس هذا الحديث بالتفصيل في كتابه (التمهيد)؛ لأن (التمهيد) أوسع وأشمل، و(الاستذكار) يعُتبر كأنه مختصر (للتمهيد)، ولكن (الاستذكار) اعتنى بالمسائل الفقهية أكثر، يقول: « وَأَمَّا قَوْلُهُ (فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ) يَعْنِي أَفْطَنَ لَهَا وَأَجْدَلَ بِهَا». ثم يقول: « وَفِيهِ أَنَّ الْقَاضِيَ يَقْضِي بِكُلِّ مَا يُقِرُّ بِهِ عِنْدَهُ (الْمُقِرُّ) لِمَنِ ادَّعَى

عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (فَأَقْضِيَ (لَهُ بِمَعْنَى أَقْضِي) عَلَيْهِ بِمَا أَسْمَعُ مِنْهُ يُرِيدُ أَوْ مِنْ بَيِّنَةِ الْمُدَّعِي لِأَنَّ هَذَا هُوَ الَّذِي يَسْمَعُ مِمَّا يَحْتَاجُ أَنْ يَقْضِيَ بِهِ».

ثم قال أيضًا: « وَقَدِ احْتَجَّ بَعْضُ أَصْحَابِنَا بِهَذَا الْحَدِيثِ فِي رَدِّ حُكْمِ الْقَاضِي (بِعِلْمِهِ) لِقَوْلِهِ (فَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ وَلَمْ يَقُلْ عَلَى نَحْوِ مَا عَلِمْتُ مِنْهُ أَوْ مِنْ قِصَّتِهِ

قَالَ وَإِنَّمَا تُعُبِّدْنَا بِالْحُكْمِ بِالْبَيِّنَةِ وَالْإِقْرَارِ وَهُوَ الْمَسْمُوعُ الَّذِي قَالَ فِيهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (إِنَّمَا أَقْضِي عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ) وَذَلِكَ الْمَسْمُوعُ مِنَ الْمُقِرِّ فِي مجلس الحكم». ثم قال: «وَقَدْ أَجْمَعُوا أَنَّ الْقَاضِيَ لَوْ قَتَلَ أَخَاهُ لِعِلْمِهِ بِأَنَّهُ قَاتِلٌ لَمْ يَجِبْ لَهُ الْقَوَدُ مِنْهُ فَإِنَّهُ قَاتِلٌ عَمْدًا (وَالْقَاتِلُ عَمْدًا) لَا يَرِثُ (مِنْهُ) شَيْئًا لِمَوْضِعِ التُّهْمَةِ فِي وِرَاثَتِهِ».

ثم قال أيضًا: « وَمِنْ أَحْسَنِ مَا يُحْتَجُّ بِهِ فِي أَنَّ الْقَاضِيَ لَا يَقْضِي بِعِلْمِهِ حَدِيثُ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ أَبَا جَهْمٍ عَلَى صَدَقَةٍ فَلَاحَّهُ رَجُلٌ فِي فَرِيضَةٍ فَوَقَعَ بَيْنَهُمْ شِجَاجٌ فَأَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرُوهُ فَأَعْطَاهُمُ الْأَرْشَ -يعني المال المفروض في مثل هذه الدية- ثُمَّ قَالَ (إِنِّي خَاطِبٌ النَّاسَ وَمُخْبِرُهُمْ أَنَّكُمْ قَدْ رَضِيتُمْ أَرَضِيتُمْ قَالُوا نَعَمْ فَصَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَطَبَ وَذَكَرَ الْقِصَّةَ وَقَالَ أَرَضِيتُمْ قَالُوا لَا فَهَمَّ بِهِمُ الْمُهَاجِرُونَ فَنَزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَعْطَاهُمْ ثُمَّ صَعِدَ (الْمِنْبَرَ) فَخَطَبَ ثُمَّ قَالَ أَرَضِيتُمْ قَالُوا نَعَمْ.

وَهَذَا بَيِّنٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَأْخُذْ (مِنْهُمْ) بِمَا عَلِمَ مِنْهُمْ وَلَا قَضَى بِذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَقَدْ عَلِمَ رِضَاهُمْ». يعني لم يحتج عليهم النبي -صلى الله عليه وسلم- وما قال لهم أنتم رضيتم وقلتم لي واعترفتم لي أنكم رضيتم، بل أعادها عليهم مرة أخرى الرسول -صلى الله عليه وسلم-.

ومن الأحاديث الأخرى أيضًا التي يحتجون بها: حديث الأشعب قيس: (إِنَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فِي شَيءٍ، فَاخْتَصَمْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: «شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ»). وجه الدلالة هنا في هذا الحديث: أنه قد أفاد أن الإثبات لا يكون إلا بالشاهدين واليمين، ودلّ هذا على أن علم القاضي لا يجوز القضاء به لأنه ليس واحدًا منهما (الشهادة أو اليمين).

ويستدلّون أيضًا بقصة جهم بن حذافة، أنه كان عامل صدقة، وأن النَّبِي -صلى الله عليه وسلم- بَعَثَ أَبَا جَهْمِ بْنَ حُذَيْفَةَ مُصَدِّقًا -يعني يجمع الصدقات- فَلَاجَّهُ رَجُلٌ فِي صَدَقَتِهِ فَضَرَبَهُ أَبُو جَهْمٍ فَشَجَّهُ فَأَتَوُا النَّبِي –

صلى الله عليه وسلم-. فَقَالُوا الْقَوَدَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- «لَكُمْ كَذَا وَكَذَا». فَلَمْ يَرْضَوْا فَقَالَ «لَكُمْ كَذَا وَكَذَا». فَلَمْ يَرْضَوْا فَقَالَ «لَكُمْ كَذَا وَكَذَا». فَرَضُوا. فَقَالَ النَّبِي -صلى الله عليه وسلم- «إِنِّي خَاطِبٌ الْعَشِيَّةَ عَلَى النَّاسِ وَمُخْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ». فَقَالُوا نَعَمْ. فَخَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ «إِنَّ هَؤُلاَءِ اللَّيْثِيِّينَ أَتَوْنِى يُرِيدُونَ الْقَوَدَ فَعَرَضْتُ عَلَيْهِمْ كَذَا وَكَذَا فَرَضُوا أَرَضِيتُمْ». قَالُوا لاَ. فَهَمَّ الْمُهَاجِرُونَ بِهِمْ فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَنْ يَكُفُّوا عَنْهُمْ فَكَفُّوا ثُمَّ دَعَاهُمْ فَزَادَهُمْ فَقَالَ «أَرَضِيتُمْ». فَقَالُوا نَعَمْ. قَالَ «إِنِّي خَاطِبٌ عَلَى النَّاسِ وَمُخْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ». قَالُوا نَعَمْ. فَخَطَبَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ «أَرَضِيتُمْ». قَالُوا نَعَمْ.

وجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحكم بعلمه مع أنه عرضه عليهم أوّل الأمر، فلو كان القضاء بمجرد العلم جائزًا لما اعتبر النبي -صلى الله عليه وسلم- إنكارهم، ولحكم عليهم بمقتضى علمه الشخصي. وكانوا مجموعة من العرّاب الجهّال هكذا وتعاملوا بهذه الطريقة الجافة وصبر عليهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأعطاهم وزادهم.

وأيضًا مما استدلّوا به أن هناك رواية عن أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- أنه قال: « لَوْ وَجَدْتُ رَجُلاً عَلَى حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ لَمْ أَحُدَّهُ أَنَا وَلَمْ أَدْعُ لَهُ أَحَدًا حَتَّى يَكُونَ مَعِي غَيْرِى». وجه الدلالة: أن هذا نصٌّ صريح في أن أبا بكر لا يرى جواز قضاء القاضي بعلمه الشخصي. هذا الكلام ذكره الإمام البيهقي في (السنن الكبرى).

وأيضًا في رواية عكرمة -رضي الله عنه-: «أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ: أَرَأَيْتَ لَوْ رَأَيْتَ رَجُلاً قَتَلَ أَوْ سَرَقَ أَوْ زَنَى. قَالَ: أَرَى شَهَادَتَكَ شَهَادَةَ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. قَالَ: أَصَبْتَ». يعني كأنه فهم أن عمر يسأل عن نفسه. وجه الدلالة أن هذا نص صريح عن عمر أنه لا يجوز له أن يقضي بعلمه الشخصي.

وابن القيم -رحمة الله عليه- يعلّق على هذه الأخبار يقول: « وهذا من كمال فقه الصحابة -رضي الله عنهم-، فإنهم أفقه الأمة وأعلمهم بمقاصد الشرع وحكمه. فإن التهمة مؤثرة في باب الشهادات والأقضية».

ويستند أيضًا أنصار هذا الرأي الذين قالوا بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه أنه نوع من باب سد الذرائع؛ لأن قضاء القاضي بعلمه يكون كما في الدعوى بدون بيّنة ولا يمين. فوجب ألا يصح لأن الشرع الحكيم قد حكم

بأحدهما، ولأن تجويز قضاء القاضي بعلمه الشخصي يفضي إلى الحكم بالتشهّي. واحد يشتهي بمزاجه ويحيله إلى علمه! فهذا وإن كان لا يصدر إلا عمن ضعف إيمانه، ولم يراقب الله فيما يقوم به، إلا أن التفرقة بين من يُتصور صدور ذلك منه، ومن لا يُتصور؛ أمر يتعذر لأن العلم بخفايا النفوس خاص بالله وحده، فوجب القضاء بعدم اعتبار العلم الشخصي للقاضي سدًا للذريعة. لأننا لا نعرف أن هذا القاضي في نفسه شيء من المتهم أو ليس في نفسه شيء من المتهم، هذه الأمور لا يعلمها إلا الله، فنأتي بأمور واضحة أنه لا يجوز له أن يقضي بعلمه الشخصي.

الرأي الثاني: يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه الشخصي.

ويتكون من ثلاثة اتجاهات كما قلنا:

- الاتجاه الأول: يذهب إلى جواز قضاء القاضي بعلمه في سائر الحقوق سواء ما كان منها حقًا خالصًا لله أو حقًا خالصًا للعباد أو حقًا مشتركًا بينهما، علم ذلك زمان ولايته أو قبله في مصره الذي يقضي فيه أو في غيره.

- الاتجاه الثاني: يرى أن القاضي لا يقضي بعلمه في الحدود التي هي حق خالص لله. يعني يقضي بعلمه إلا في الحدود.

- الاتجاه الثالث: يقضي القاضي بعلمه الشخصي على ما علمه في زمن اختصاصه؛ في زمن ولايته القضائية وفي المكان الجغرافي المخصص له. فيما عدا الحقوق الخالصة لله تعالى فهذه لا يجوز له أن يقضي فيها بعلمه.

➢ **الاتجاه الأول: جواز قضاء القاضي بعلمه في سائر الحقوق.**

وهذا ضد الرأي الأول نهائيًا. هذا يذهب إلى جواز قضاء القاضي بعلمه الشخصي في سائر الحقوق سواء ما كان منها حقًا خالصًا لله تعالى كالحدود أو حقًا خالصًا للعبد كالأموال أو حقًا مشتركًا كالقصاص وحدّ القذف، علم بذلك في زمان ولايته أو قبله، في مصره الذي يقضي فيه أو في غيره، وهذا هو اتجاه الإمام الشافعي في المشهور عنه، وبعض المالكية، وأحمد في رواية عنه، وأهل الظاهر والشيعة الإمامية في الصحيح من مذهبهم.

قال ابن قدامة في تعليقه على مسألة الخرقي (لا يحكم الحاكم بعلمه) أن هناك رواية أخرى عن أحمد أي يجوز للحاكم أن يقضي بعلمه. إذًا هناك روايتان عن أحمد؛ رواية تؤيد الرأي الأول وهو أنه لا يجوز أن يحكم، ورواية أخرى عكسها تمامًا تجيز أن يقضي القاضي بعلمه.

ومن أشدّ الناس تمسكًا بهذا الرأي هو الإمام ابن حزم في المحلّى، يقول: «**وفرض على الحاكم** أن يحكم بعلمه في الدماء والقصاص والأموال والفروج والحدود وسواء علم ذلك قبل ولايته أو بعد ولايته وأقوى ما حكم بعلمه لأنه يقين الحق ثم بالإقرار ثم بالبينة». إذًا ابن حزم من أنصار هذا الرأي الذي يقول القاضي يحكم بعلمه.

➢ **أدلة القائلين بهذا الرأي:**

– قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً}. وجه الدلالة في هذه الآية أن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمنين عامة بالقوامة وبالقسط، والحاكم من جملتهم، وليس من القسط أن يعلم الحاكم أن أحد الخصمين مظلوم والآخر ظالم ويترك كلاً منهم على حاله. فمن واجب الإنسان أن يقيم العدل حسب مقدرته، وليس من العدل في شيء أن يعلم القاضي بحق على شخص لله تعالى أو لإنسان ثم لا يستوفي منه هذا الحق.

ويقول ابن حزم أيضًا: «وليس من القسط أن يُترك الظالم على ظلمه لا يغيره، وأن يكون الفاسق يعلن الكفر بحضرة الحاكم –أي القاضي– والإقرار بالظلم والطلاق ثم يكون الحاكم يقرّه مع المرأة ويحكم لها بالزوجية والميراث فيظلم أهل الميراث حقهم».

– كما احتجّوا أيضًا بقول الله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ}، {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}. وجه الدلالة من هاتين الآيتين أنهما أوجبتا على من علم أن شخصًا ارتكب الأسباب الموجبة للزنا والسرقة أن يقيم الحدّ عليه إذا كان ممن يملك إقامتها، والقاضي بحكم مركزه له ولاية إقامة الحدود فكان مأمورًا بذلك، وإذا كان له أن يقضي بعلمه في الحدود كما يُفهم من هاتين الآيتين، فله أن يقضي بعلمه في الحقوق الخالصة للعباد أو المشتركة كالأموال والقصاص.

– وأيضًا يستندون إلى حديث أبي سعيد الخدري –رضي الله عنه– كما في الصحيحين يقول: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– يَقُولُ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ». وجه الدلالة من هذا الحديث أن فيه أمرًا لك مسلم بتغيير كل منكر يقدر على تغييره، والقاضي يدخل في عموم هذا الحديث دخولًا أوليًا، ومن المنكر الذي لا أشدّ منه أن يترك من رآه يرتكب

ما حرم الله بحجة أنه لم تقم عليه عنده بيّنة، مع أنه قادر على تغيير ذلك، فعدم تجويز القضاء بالعلم إهدار لهذا الحديث الشريف. يعني القاضي مأمور أيضًا كبقيّة البشر، وهو علم بالجريمة، فلماذا لا يحكم؟!

ولذلك يقول ابن حزم في (المحلّى): «والحاكم إن لم يغير ما رأى من المنكر حتى تأتي البينة على ذلك فقد عصى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فصح أن فرضا عليه أن يغير كل منكر علمه بيده وأن يعطي كل ذي حق حقه وإلا فهو ظالم».

– وأيضًا يستدلّون بحديث: عن ابن أبي يحيى بن الأرج عن أبي هريرة قال: «جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للمدعي أقم البينة فلم يقمها. فقال للآخر: احلف، فحلف بالله الذي لا إله إلا هو ماله عنده شيء، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو عندك، ادفع إليه حقه، ثم قال شهادتك أن لا إله إلا الله كفارة يمينك». هذا الحديث تكلّم فيه وفصّله الإمام الشوكاني في (نيل الأوطار)، والحديث فيه ضعف. لكن وجه الدلالة من هذا الحديث أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– قضى بعلمه بعد وقوع السبب الشرعي وهو اليمين، فالأولى جواز القضاء بالعلم بعد وقوعه.

– وأيضًا هناك حديث: عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِي –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هَذَا قَدْ غَلَبَنِي عَلَى أَرْضٍ لِي كَانَتْ لأَبِي. فَقَالَ الْكِنْدِيُّ هِي أَرْضِى فِي يَدِى أَزْرَعُهَا لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– لِلْحَضْرَمِيِّ «أَلَكَ بَيِّنَةٌ». قَالَ لاَ. قَالَ «فَلَكَ يَمِينُهُ». قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لاَ يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيء. فَقَالَ «لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلاَّ ذَلِكَ» فَانْطَلَقَ لِيَحْلِفَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– لَمَّا أَدْبَرَ «أَمَا لَئِنْ حَلَفَ عَلَى مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا لَيَلْقَيَنَّ اللَّهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ». هذا الحديث في مسند الإمام أحمد وفي مسلم أيضًا. وجه الدلالة من هذا الحديث أن لفظ بيّنة شامل لكل ما يبين الحق ويظهره وعلم القاضي يحقق هذا الغرض؛ فكان داخلاً في مسمى البيّنة. هم يقصدون أن علم القاضي يُعتبر بيّنة، ولذلك استدلّوا بهذا الحديث.

– واستدلّوا أيضًا بحديث سعد بن الأطول: عَنْ أَبِى نَضْرَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ الأَطْوَلِ أَنَّ أَخَاهُ مَاتَ وَتَرَكَ ثَلاَثَمِائَةِ دِرْهَمٍ وَتَرَكَ عِيَالاً فَأَرَدْتُ أَنْ أُنْفِقَهَا عَلَى عِيَالِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– «إِنَّ أَخَاكَ مَحْبُوسٌ بِدَيْنِهِ فَاقْضِ عَنْهُ». فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَدْ أَدَّيْتُ عَنْهُ إِلاَّ دِينَارَيْنِ ادَّعَتْهُمَا امْرَأَةٌ وَلَيْسَ لَهَا بَيِّنَةٌ. قَالَ «فَأَعْطِهَا فَإِنَّهَا مُحِقَّةٌ»

الحديث في مسند الإمام أحمد. وجه الدلالة أن هذا الحديث يدلّ على جواز اعتماد القاضي في الحكم على مجرّد علمه؛ لأن النبي –صلى الله عليه وسلم– قد حكم لها بالدينارين، ولم يطلب منها بيّنة على ذلك، بل جعل مستنده في الحكم: علمه بصدقها.

– ويستدلّون أيضًا بقصّة هند بنت عتبة –رضي الله عنها– زوجة أبي سفيان –رضي الله عنه–: عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُتْبَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي، إِلاَّ مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهْوَ لاَ يَعْلَمُ فَقَالَ «خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ«. والحديث في صحيح البخاري. وجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي –صلى الله عليه وسلم– حكم لها أن تأخذ من مال زوجها ما يكفيها ويكفي ولدها، وقد اعتمد في حكمه على علمه بصحة ما ادعته، يعني علمه بصحة ما ادعته أن أبا سفيان فعلًا رجل شحيح، يعني في علم الرسول –صلى الله عليه وسلم–؛ ولذا لم يسألها البينة على دعواها، ولم يحضر الزوج ويسأله عن الدعوى، وهذا ظاهر الدلالة على جواز قضاء القاضي بعلمه.

– هناك أيضًا حديث خزيمة بن ثابت –رضي الله عنه–: عَنِ الزُّهْرِي عَنْ عُمَارَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ أَنَّ عَمَّهُ حَدَّثَهُ وَهُوَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيّ –صلى الله عليه وسلم– أَنَّ النَّبِي –صلى الله عليه وسلم– ابْتَاعَ فَرَسًا –يعني اشترى فرسًا– مِنْ أَعْرَابِي فَاسْتَتْبَعَهُ النَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– لِيَقْضِيَهُ ثَمَنَ فَرَسِهِ فَأَسْرَعَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– الْمَشْيَ وَأَبْطَأَ الأَعْرَابِيُّ فَطَفِقَ رِجَالٌ يَعْتَرِضُونَ الأَعْرَابِيّ فَيُسَاوِمُونَهُ بِالْفَرَسِ وَلاَ يَشْعُرُونَ أَنَّ النَّبِي –صلى الله عليه وسلم– ابْتَاعَهُ فَنَادَى الأَعْرَابِيُّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ إِنْ كُنْتَ مُبْتَاعًا هَذَا الْفَرَسَ وَإِلاَّ بِعْتُهُ. فَقَامَ النَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– حِينَ سَمِعَ نِدَاءَ الأَعْرَابِي فَقَالَ «أَوَلَيْسَ قَدِ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ». فَقَالَ الأَعْرَابِيُّ لاَ وَاللَّهِ مَا بِعْتُكَهُ. فَقَالَ النَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– «بَلَى قَدِ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ». فَطَفِقَ الأَعْرَابِيُّ يَقُولُ هَلُمَّ شَهِيدًا. فَقَالَ خُزَيْمَةُ بْنُ ثَابِتٍ أَنَا أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَايَعْتَهُ. فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– عَلَى خُزَيْمَةَ فَقَالَ «بِمَ تَشْهَدُ» –يعني خزيمة لم يكن حاضرًا– فَقَالَ بِتَصْدِيقِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ». هذا الحديث رواه أبو داود بسند صحيح.

الرجل الأعرابي طمع، الرسول اشترى منه الفرس وسائر ليعطيه الثمن، فإذا بالناس لم يعلموا أن النبي –صلى الله عليه وسلم– اشترى هذا من الرجل وهو سائر وراءه ليعطيه الثمن، فطفقوا يساومونه، كل واحد يزيده يعني، فالرجل طمع في الثمن، ثم بعد ذلك أنكر وقال لا والله ما بعتكه. فلذلك الصحابي قال أنا أشهد، رغم أنه لم

يحضر الواقعة. يعني أنا أصدقك بالخبر يأتيك من السماء، وبأنك أمين الله في أرضه، وبأمين الله -سبحانه وتعالى- فيما يتنزّل بالوحي، لا نصدقك بأنك اشتريت من هذا الرجل؟!

وجه الدلالة: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد حكم بعلمه، وإذا كان الحكم بالعلم للنفس جائزًا فإنه يجوز للغير من باب أولى لأن ذلك أبعد عن التهمة. لأن الرسول قال له: بلى قد ابتعته منك. فقالوا إن معناه أنه حكم بعلمه.

- أيضًا يستند هؤلاء أن القاضي يحكم بالشاهدين وهذا حكم بغلبة الظن. لأنه ممكن الشهود يكذبون، ممكن يحصل لهم غفلة، أو يتفقوا على الكذب. لكن العلم الذي يعلمه القاضي بنفسه عندما شاهد حادثة الزنا أو حادثة القتل فإنه علم يقيني لديه هو فهو أقوى من الظنّ المستفاد من شهادة الشهود؛ فلذلك القاضي يحكم بعلمه في هذه الحالة وفي تعديل الشهود وغير ذلك.

هذه هي حجّة من قال بقضاء القاضي بعلمه.

➢ **الاتجاه الثاني: يجوز أن يحكم القاضي بعلمه في حقوق العباد الخالصة أو المشتركة بين حقوق الله وحقوق العباد.**

هذا الرأي يجوّز للقاضي أن يحكم بعلمه في حقوق الآدميين الخالصة وفيما هو مشترك بين الله وبين العبد، **ما عدا الحدود**. هذا هو المشهور كما قال الإمام الشوكاني عن رأي الشيعة الزيدية: «لهم روايتان يقضي بعلمه والثانية لا يقضي بعلمه».

ويقول الإمام السرخسي: «وإذا رأى القاضي وهو في مجلس القضاء أو غيره رجلا يزني أو يسرق أو يشرب الخمر ثم رفع إليه فله أن يقيم عليه الحد في القياس». هو يقول في القياس يجوز لكن « في الاستحسان لا يقيم عليه الحد» لأنه ربما تولّد شبهة يعني.

➢ **أدلة هؤلاء الذين استثنوا الحدود:**

- حديث أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (ادرؤوا الحدود بالشبهات). فهذا الحديث تلقته الأمة بالقبول وأجمع على العمل به فقهاء الأمصار، وعلم القاضي لا يورث الاطمئنان عند الكافة خصوصًا فيما يعلق بحق الله.

هذا الحديث طبعًا فيه اختلاف كبير جدًا، والإمام ابن حجر العسقلاني تتبع رواياته في (الدراية في تخريج أحاديث الهداية)، وأيضًا هذا الحديث الإمام الزيلعي تكلّم فيه بالتفصيل أيضًا، وأنا تتبعت هذه الروايات وذكرتها في كتابي (إثبات جريمة القتل العمد) بالتفصيل، الحديث فيه ضعف، والبعض يقول أصحّ ما فيه أنه موقوف.

أنا طبعًا لن أذكر كثيرًا من أدلّتهم لأنهم اعتمدوا على نفس الأدلّة التي اعتمد عليها الذين قالوا يجوز قضاء القاضي بعلمه.

➢ **الاتجاه الثالث: لا يجوز أن يحكم القاضي بعلمه في الحدود الخالصة لله سواء قبل وبعد ولايته أو في زمن ولايته.**

يرون أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه في الحدود الخالصة لله سواء علم ذلك قبل الولاية أو بعدها في محل ولايته أو في غيرها. «أما حد القذف والقصاص وغير ذلك من حقوق الناس والرجوع فيه بعد الإقرار باطل وللقاضي أن يلزمه ذلك بإقراره».

وهناك رأي آخر عن الإمام أبي حنيفة، يفرّق بين حالتين: قبل ولايته للقضاء، وبعد ولايته للقضاء أو في أثناء المصر. قال إذا بعد ولايته للقضاء ورأى جريمة؛ رأى رجلًا يقتل، أو يزني، أو يسرق، فله أن يقيم، طالما كان قاضيًا، وكان في نفس النطاق الجغرافي الذي هو فيه. ففي هذه الحالة يقضي بعلمه.

وخالفه أبو يوسف ومحمد عندما قالا إنه أيضًا يجوز له أن يحكم بعلمه سواء في خارج نطاقه الجغرافي أو رأى شيئًا قبل الولاية.

وهذا الاتجاه هو اتجاه الإمام أبي حنيفة، استند لنفس الأدلّة التي احتجّ بها الاتجاه الأول.

إذًا يقول لا يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه قبل ولايته أو خارج النطاق الجغرافي له، لكن في داخل النطاق الجغرافي له أو في بعد ولايته عندما يكون قاضيًا قال يجوز له أن يحكم بعلمه ما عدا الحدود أيضًا.

➢ **الآن نناقش أدلّة كل فريق:**

- **الذين قالوا بعدم جواز أن يحكم القاضي بعلمه الشخصي:**

- استندوا إلى قول الله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}. المخالفون لهم ردّوا عليهم وقالوا: لا دلالة في هذه الآية على عدم جواز القضاء بالعلم الشخصي للقاضي، وذلك لأن الاقتصار على الشهود لا يستلزم عدم ثبوت الحد بغيرهم، فمن المسلم به أن المقذوف لو أقر بما نُسب إليه لسقط الحد عن القاذف، وإن لم يأت بأربعة شهداء، مع أن ذلك لم يُذكر في الآية.

- وحديث المرأة التي قال فيها الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ لَرَجَمْتُهَا». المخالفون لهم قالوا: هذا الحديث لا يدلّ على عدم القضاء بالعلم؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يعلم بزنا تلك المرأة. وإنما قامت لديه قرائن توحي بارتكابها لذلك، فترك رجمها راجع لعدم قيام دليل قاطع على صدور الزنا منها. والأمور التي تدل على زناها مجرد قرائن وهي غير صالحة لبناء الحكم عليها. ولو سلم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال ذلك في شأن الملاعنة فإنه لا يصلح للاحتجاج به على منع القضاء بالعلم لأنه عليه السلام إنما لم يقض بعلمه لكونه قد تم اللعان بينها وبين زوجها وهو وحده كاف لدرء الحد.

الشوكاني يقول: «وظاهره أنه -صلى الله عليه وسلم- قد علم وقوع الزنى منها ولم يحكم بعلمه. ومن ذلك قول أبي بكر وعبد الرحمن المتقدمان، ويمكن أن يجاب عن الحديث: بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- إنما لم يعمل بعلمه لكونه قد حصل التلاعن، وهو أحد الأسباب الشرعية الموجبة للحكم بعدم الرجم والنزاع إنما هو في الحكم بالعلم من دون أن يتقدم سبب شرعي ينافيه». يعني الرجم هنا انتفى باللعان، فالرسول لم يحكم بعلمه.

- وأيضًا هناك حديث أم سلمة: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلاَ يَأْخُذْهَا». قال لهم المخالفون: هذا الحديث لا تقوم به حجة لهم لأن التنصيص على السماع لا يغني كون غيره طريقاً للحكم، مع أنه يمكن أن يقال إن الاحتجاج بهذا الحديث للذين يجيزون القضاء بالعلم أظهر فإن العلم أقوى من السماع لأنه لا يمكن بطلان ما سمعه الإنسان ولا يمكن بطلان ما يعلم. والإمام ابن عبد البر ذكر أن الرواية تقول «ما أسمعه» ولم يقل «ما أعلمه» منكم.

- وردّوا أيضًا على حديث (شاهداك أو يمينه): هذا الحديث قد خالفه المالكيون المحتجّون به، فجعلوا له الحكم باليمين مع الشاهد، واليمين مع نكول خصمه، وليس هذا مذكورا في الخبر، وجعل له الحنفيون الحكم

بالنكول وليس ذلك في الخبر، وأمروه بالحكم بعلمه في الأموال التي فيها جاء هذا الخبر، فقد خالفوه جهارا وأقحموا فيه ما ليس فيه. هذا الكلام طبعًا من تشنيعات ابن حزم.

ويضيف ابن حزم: «وأما نحن فنقول إنه قد صحّ عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه قال: (بيّنتك أو يمينه) ومن البيّنة التي لا بينة أبين منها صحة علم الحاكم –أي القاضي– بصحة حقه، فهو في جملة هذا الخبر».

ابن حزم يعتبر أنه من ضمن البيّنة ليست قضية شهادة الشهود فقط، البيّنة هنا أيضًا علم القاضي.

– وردّوا أيضًا على قصة أبي جهم بن حذافة، قالوا: أما قصة أبي جهم فليست من القضاء في شيء، وإنما هي من باب السياسة الشرعية وتأليف القلوب، وتقوية الإيمان في النفوس، فقد أراد النبي –صلى الله عليه وسلم– أن يضرب لأصحابه مثلًا في التسامح والعفو.

– ثم ردّوا على كل الآثار المروية عن أبي بكر، وعمر، قالوا: لا يصح الاحتجاج بها إذ هي معارضة لما روي عنه في تجويز القضاء بالعلم.

وابن حزم تكلّم في هذا الموضوع بالتفصيل، وذكر ابن عبد البرّ جميع الآراء أيضًا في (الاستذكار).

هذه مناقشة أدلّة الرأي الأول.

- **الذين قالوا بجواز أن يحكم القاضي بعلمه الشخصي:**

– استدلّوا بقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً}.

فأجاب أصحاب الرأي الذي لا يجيز أن يحكم القاضي بعلمه بقولهم: لا دلالة فيه على جواز القضاء بالعلم وذلك لأن القاضي إنما لم يحكم للمظلوم لأنه لم يأت بحجة يستند القاضي عليها في حكمه. فالحاكم معذور إذ لا حجة معه يوصل بها صاحب الحق لحقه. وفي هذه الحالة لا يكون ممتنعًا من القيام بالقسط.

– واستندوا إلى قوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ}، وقوله: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}.

فأجاب الرأي الآخر: إن آيتي الزنا والسرقة إنما نزلتا لبيان العقوبة الواجبة على من ارتكب هذين الفعلين لا لبيان الطرق التي يحكم بها الحاكم.

– واستندوا إلى حديث أبي سعيد الخدري: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– يَقُولُ «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ».

فأجاب الرأي الآخر المخالف لهم: هذا لا يدل على جواز الحكم بالعلم ذلك لأنه أمر بتغيير ما يعلم الناس أنه منكر بحديث لا يتطرق إلى المغير تهمة في ذلك. أما أن يعمد القاضي إلى رجل مستور لم تقم أدلة على ارتكابه منكرًا فيرجّحه، ويقول رأيته يزني، أو يقطع يده، ويقول رأيته يسرق فإن ذلك يؤدي إلى تطرق التهمة إليه والتشكك في الدوافع التي حدت به إلى ذلك، وإن فتح هذا الباب يفضي إلى أن يجد كل قاض السبيل مهيئًا لقتل عدوه، أو التشهير به خاصة إذا كانت العداوة خفية، لا يتمكن المقضي عليه من إثباتها فلم يجز بهذا الحديث على إطلاقه. وفضلًا عن ذلك فإن تغيير المنكر ليس من القضاء وإنما هو من باب الحسبة.

– وأما استدلالهم بحديث أبي هريرة: «جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقال للمدعي أقم البينة فلم يقمها. فقال للآخر: احلف، فحلف بالله الذي لا إله إلا هو ماله عنده شيء، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو عندك، ادفع إليه حقه، ثم قال شهادتك أن لا إله إلا الله كفارة يمينك».

أجاب المخالفون لهذا الرأي بقولهم: هذا حديث ضعيف فقد: «أعلّه ابن حزم بأبي يحي وهو مصدع المعرقب، كذا قال ابن عساكر، وتعقّبه المزّي بأنه وهم بل اسمه زياد. المهم ضعّفوا الرواية هذه.

– وأيضًا استدلّوا بحديث: (بينتك أو يمينه).

فردّ عليهم المخالفون لهم قالوا: إن البينة اسم لما يبين الحق بحيث يظهر المحق من المبطل، ويبين ذلك للناس، وعلم الحاكم ليس ببيّنة. كما أن هذا الحديث لا يصلح أن يكون حجة على محل النزاع، لأن بعض رواياته لم يرد فيها لفظ بينة، فقد ورد في مسند أحمد: »عَنِ الأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ أَنَّ رَجُلاً مِنْ كِنْدَةَ وَرَجُلاً مِنْ حَضْرَمَوْتَ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم–« الحديث الطويل الذي ذكرته لكم، يقولون إنه لا يوجد فيه لفظة بيّنة.

- وأما استدلالهم بحديث سعد بن الأطول: عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ الأَطْوَلِ أَنَّ أَخَاهُ مَاتَ وَتَرَكَ ثَلاَثَمِائَةِ دِرْهَمٍ وَتَرَكَ عِيَالاً فَأَرَدْتُ أَنْ أُنْفِقَهَا عَلَى عِيَالِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- «إِنَّ أَخَاكَ مَحْبُوسٌ بِدَيْنِهِ -عند الله سبحانه وتعالى، في البرزخ يعني- فَاقْضِ عَنْهُ». فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَدْ أَدَّيْتُ عَنْهُ إِلاَّ دِينَارَيْنِ ادَّعَتْهُمَا امْرَأَةٌ وَلَيْسَ لَهَا بَيِّنَةٌ. قَالَ «فَأَعْطِهَا فَإِنَّهَا مُحِقَّة».

أجاب المخالفون قالوا: لا وجه للاحتجاج به لأنه ليس في محل النزاع، إذ المرأة لم تطلب منه أن يحكم لها بالدينارين، وإنما استفتى الرجل الرسول -صلى الله عليه وسلم- فيما أودعته فأمره النبي -صلى الله عليه وسلم- بإعطائها احتياطًا وإبراءً لذمّة الميت. فهذا الحديث من قبيل الفُتيا وليس من باب القضاء بالعلم. ومع التسليم بأنه عليه السلام حكم لها بعلمه فإنه لا يصح الاستدلال به، لأن المنع من القضاء بالعلم إنما هو لأجل التهمة وهي منقبةٌ في حقه -صلى الله عليه وسلم-، ومنفية، الرسول -صلى الله عليه وسلم- منفي عنه هذه التهمة.

وقال الإمام ابن القيم: «فإن المنع من حكم الحاكم بعلمه إنما هو لأجل التهمة وهي معلومة الانتفاء من سيد الحكام -صلى الله عليه وسلم-». يعني حتى لو سلّمنا أن الرسول حكم بعلمه، فهي بالنسبة للرسول هذه منفية، أما في غيره من القضاة فلا نسلّم بها.

- واستدلّوا بحديث هند بت عتبة في فتح مكة لما دخل النبي -صلى الله عليه وسلم-: أَنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُتْبَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي، إِلاَّ مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهْوَ لاَ يَعْلَمُ فَقَالَ «خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ».

قال ابن القيم: «هذا الاستدلال ضعيف جدًا. فإن هذا إنما هو فُتيا من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، لا حكم. ولهذا لم يحضر الزوج، ولم يكن غائبًا عن البلد -يعني أبو سفيان-، والحكم على الغائب عن مجلس الحكم الحاضر في البلد غير ممتنع وهو يقدر على الحضور ولم يوكل وكيلًا، لا يجوز اتفاقًا. وأيضًا فإنها لم تسأله الحكم، وإنما سألته (هل يجوز لها أن تأخذ ما يكفيها ويكفي بنيها) وهذا استفتاء محض، فالاستدلال به على الحكم سهو». أي من العلماء الذين استدلّوا به.

وقال الشوكاني: ومن جملة ما استدلّ به البخاري على الجواز -أي جواز أن يقضي القاضي بعلمه، لأن الإمام البخاري يميل إلى هذا- حديث هند زوجة أبي سفيان لما أذن لها النبي -صلى الله عليه وسلم- أن تأخذ من ماله

ما يكفيها وولدها. قال ابن بطال: احتجّ من أجاز للقاضي أن يحكم بعلمه بهذا الحديث لأنه إنما قضى لها ولولدها بوجوب النفقة لعلمه بأنها زوجة أبي سفيان، ولم يلتمس على ذلك بينة. وتعقبه الإمام ابن المنيّر بأنه لا دليل فيه لأنه خرج مخرج الفُتيا وكلام المفتي يتنزل على تقدير صحة كلام المستفتي، انتهى. فإن قيل إن محل الدليل إنما هو عمله بعلمه أنها زوجة أبي سفيان فكيف صحّ هذا التعقّب. فيُجاب بأن الذي يحتاج إلى معرفة المحكوم له هو الحكم لا الإفتاء، فإنه يصحّ للمجهول، فإذا ثبت أن ذلك من قبيل الإفتاء بطلت دعوى أنه حكم بعلمه أنها زوجة أبي سفيان. وقد تعقّب الحافظ (ابن حجر العسقلاني) كلام ابن المنيّر فقال: وما ادعى نفيه بعيد، فإنه لو لم يعلم صدقها لم يأمرها بالأخذ، واطلاعه على صدقها ممكن بالوحي دون سواه، فلا بد من سبق علم. ويُجاب عن هذا بأن الأمر لا يستلزم الحكم؛ لأن المفتي يأمر المستفتي بما هو الحق لديه وليس ذلك من الحكم في شيء.

- وأيضًا استدلّوا بحديث أبي سعيد الخدري: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ).

فأجاب المخالفون لهم بقولهم: ليس في هذا الحديث ما يدل صراحة أو ضمنًا على تجويز القضاء بالعلم، وغاية ما تضمنه الحثّ على الجهر بالحق دون اعتبار لأحد هذا إنما يتصور فيما يعلم الناس أنه حق، ولكن لا يجرؤون على التصريح به خوفًا مما قد يلحقهم من وراء ذلك. وهذا بخلاف ما ينفرد القاضي بعلمه، فإنه لا يدري أحكم بحق أم بباطل فيكون عرضة للاتهام.

الناس لا تعلم، هذا شيء خفي لا يعلمه إلا القاضي، فالناس ممكن تتهم القاضي.

وابن القيم من الذين لا يجيزون أن يحكم القاضي بعلمه، قال: «هو مأمور بتغيير ما يعلم الناس أنه منكر، بحيث لا يتطرق إليه تهمة في تغييره. وأما إذا عمد إلى رجل مع زوجته وأمته قط، ففرّق بينهما، وزعم أنه طلق وأعتق. فإنه ينسب ظاهرًا إلى تغيير المعروف بالمنكر، وتطرّق الناس إلى اتهامه والوقوع في عرضه. وهل يسوغ للحاكم أن يأتي إلى رجل مستور بين الناس، غير مشهور بفاحشة، وليس عليه شاهد واحد بها، فيرجمه، ويقول: رأيته يزني؟ أو يقتله ويقول: سمعته يسبّ؟ أو يفرق بين الزوجين، ويقول: سمعته يطلق؟ وهل هذا إلا محض التهمة؟ ولو فتح هذا الباب ولا سيما لقضاة الزمان -أي في زمانه هو في القرن الثامن الهجري!- لوجد كل قاض له عدوٌّ السبيلَ إلى قتل عدوه ورجمه وتفسيقه، والتفريق بينه وبين امرأته، ولا سيما إذا كانت العداوة خفية، لا يمكن عدوه إثباتها، وحتى لو كان الحق هو حكم الحاكم بعلمه، لوجب منع قضاة الزمان من ذلك. وهذا إذا قيل في شريح،

وكعب بن سُوّار، وإياس بن معاوية، والحسن البصري، وعمران الطلحي، وحفص بن غياث، وأضرابهم: كان فيه ما فيه». فما بالك بقضاة زماننا يعني، إذا كان هذا لم يكن يجوز لهؤلاء القضاة، فما بالك بمن بعدهم!

– أما حديث خزيمة بن ثابت: فَقَالَ «بِمَ تَشْهَدُ». فَقَالَ بِتَصْدِيقِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ«.

فردّ عليهم المخالفون بقولهم: لا وجه للاستدلال بأنه يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه في هذا؛ لأنه لم يثبت أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– حكم لنفسه، إذ ليس في الحديث ما يدلّ على أنه أخذ الفرس قهرًا من الأعرابي.

– أما القول: إن القضاء بالعلم أولى من القضاء بالظن المستفاد عن الشهادة.

فردّوا عليهم بقولهم: أصل النزاع في تصديق القاضي في ادعائه العلم بالواقعة المعروفة أمامه. واحتمال صدقه في ذلك أمر مظنون، والظن في صدق الشهود –لأن الشهود على الأقل اثنان، أو ثلاثة، أو أربعة– أقوى من الظن في صدق القاضي لزيادة عددهم. كذلك فإنهم في هذا القول قد بنوا على استدلالهم على أن حكم القاضي المنسوب إلى علمه، لا بد أن يكون موافقًا لما تحققه وقطع به وهذا غير مسلّم، لأن الحكم المنسوب إلى علم القاضي ممكن أيضًا يحدث فيه هذا الخلاف وهذا الظن.

إذًا نلخّص الآراء سريعًا:

الشافعية قالوا يقضي بعلمه فيما علمه في زمن ولايته ومكانها أما ما علمه في غير ولايته ومكانها لا يقضي بعلمه.

الشيعة الزيدية لهم روايتان: يقضي بعلمه، والثانية: لا يقضي بعلمه، كما ذكر الشوكاني: «قد حكى في البحر عن الإمام يحيى وأحد قولي المؤيد بالله».

المالكية: لا يقضي القاضي بعلمه سواء علمه قبل التولية أو بعدها في مجلس القضاء أو غيره، قبل الشروع في المحاكمة أو بعد الشروع. ومذهب المالكية هو أشد المذاهب في هذا. وطبعًا معهم وانتصر لهم الإمام ابن القيم رغم أنه حنبلي. لكن عند المالكية ابن سحنون وابن عبد الملك قالا: يحكم بعلمه فيما علمه بعد الشروع في المحاكمة. لهم رأي آخر يعني.

الحنابلة: لهم ثلاث روايات: أحدها وهي الرواية المشهورة عنه المتصورة عند أصحابه -الإمام أحمد- أنه لا يحكم بعلمه لأجل التهمة. الرواية الثانية: له ذلك مطلقًا في الحدود وغيرها. الرواية الثالثة: يجوز له إلا في الحدود.

الحنفية: إذا علم الحاكم بشيء من حقوق العباد في زمن ولايته ومكانها جاز له أن يقضي به. أما ما علمه قبل ولا يته أو غير مكان ولا يته، فلا يقضي به عند أبي حنيفة. وخالفه أبو يوسف ومحمد بن الحسن فقالا: يقضي به كما في حال ولايته. أما الحدود فلا يقضي بعلمه فيها، لأنه حق لله تعالى إلا في حد القذف فإنه يقضي بعلمه لما فيه من حق العباد.

أما الظاهرية وعلى رأسهم الإمام ابن حزم: يقضي القاضي بعلمه في الدماء والأموال والقصاص والحدود سواء قبل ولايته أو بعد ولايته.

هذا ملخّص لجميع الآراء.

الرأي المختار:

أقول وبالله التوفيق بعد تمحيص كل هذه الآراء وبعد هذا العرض، فإنني أرى شخصيًا: رجحان الرأي القائل **بعدم جواز أن يحكم القاضي استناداً إلى علمه الشخصي** بالوقائع المعروضة عليه، سواء في الحدود، أو في الحقوق المشتركة كالقصاص، وخاصة في إثبات جريمة القتل العمد للأدلّة التي استند إليها القائلون بهذا الرأي.

ثانيًا: قضاء القاضي بعلمه الشخصي وإن كان مستساغًا في بعض الأزمنة خاصة في صدر الإسلام، فإن تجويزه في أيامنا أمرٌ يصعب تصوره لأن الإيمان قد ضعف، ولأن كثيرًا من الناس يضعون مصالحهم الشخصية في المقام الأول دون إقامة وزن لموقف الشرع وتعليماته حتى لو وجد بعض القضاة الأمناء ذوي السمعة الطيبة، لكن ماذا عسانا أن نفعل في قضاة الغد ونحن لا نعلم عنهم شيئًا، والاحتياط لدماء الناس وأعراضهم وأموالهم أمرٌ في غاية الأهمية لا نقبل في ذلك تفريطًا ولا تساهلًا. وما أحسن قول ابن القيم في هذه القضية: «ولقد كان سيد الحكّام صلوات الله عليه وسلامه يعلم من المنافقين ما يبيح دماءهم وأموالهم، ويتحقق ذلك، ولا يحكم فيهم بعلمه، مع براءته عند الله وملائكته، وعباده المؤمنين من كل تهمة، لئلا يقول الناس إن محمدًا يقتل أصحابه. ولما رآه بعض أصحابه مع زوجته صفية بنت حيي قال: (رويدكما إنها صفية بنت حيي) لئلا يقع في نفوسهما تهمة

له. ومن تدبّر الشريعة وما اشتملت عليه من المصالح وسد الذرائع تبيّن له الصواب في هذه المسألة» هذه الدرر من كلام ابن القيم.

ثالثًا: كما أن القضاة بشرٌ يجوز عليهم ما يجوز على غيرهم أو كما قال الشافعي: (لولا قضاة السوء لقلت إن القاضي يحكم بعلمه). كما أن كثيرًا من المحكوم عليهم لا تسلم بسهولة بتلك الأحكام الصادرة عليهم سيحاولون الطعن فيها بمختلف الطرق على أسباب ظاهرة، فكيف يكون الوضع إذا أُعطي القضاة الحق بالاعتماد على معلوماتهم الشخصية في الوقائع المنظورة أمامهم. أو ليس في هذا المنع: حماية للقاضي نفسه ولمكانة القضاء من أن تزلزل في نفوس الناس. يعني أنا في القضية ممكن أطعن في الشهود، ممكن المتهم يطعن في أشياء معيّنة ظاهرة، البيّنات هذه أو الأدلة أو القرائن يناقشها، لكن ماذا عساي أن أتناقش في القاضي، القاضي هو الصندوق الأسود فيه كل شيء، لا أحد يعلمه. كذلك فإن صفة القاضي بالنسبة لمعلوماته الشخصية أنه (شاهد) وثمة تناقض بين صفتي القاضي والشاهد.

يعني في هذه الحالة المعلومات الشخصية للقاضي لا تعرض في جلسة المحكمة ولا تتاح فرصة مناقشتها وتقويمها ومن ثم الاعتماد عليها مناقضًا لمبدأ الشفوية والمواجهة الذي يسود مرحلة المحاكم. يعني نحن في أول الدورة قلنا مكان القاضي يكون مفتوحًا لكل الناس، وأنه لكل أحد أن يستمع وأن يجلس، لكن الآن القاضي سيصدر الحكم وانتهى، يقول أنا اطلعت وعلمت وانتهى الأمر، هذا يحكم عليه بالقتل، وهذا بالقطع، وهذا يفرّق بينه وبين زوجته أو بأي حق من الحقوق. كما أرى أننا لو أخذنا برأي من يرى جواز أن يقضي القاضي بعلمه الشخصي لكان هذا أشبه بما يُسمى بـ «سرية الأدلة» ولا أحد يستطيع أن يطّلع عليها. وأن هذه الأدلة السرية معلومات استخباراتية تعرض على القاضي ولا يطلع عليها المتهم. حتى في القوانين الغربية عندهم ما يُسمى «الأدلة السرية» لا يطّلع عليها إلا رجال الاستخبارات يطلعون القاضي عليها. وهذا قريب الشبه من الذي يحكم بعلمه الشخصي في قضايا معينة وأننا لا نستطيع أن نطّلع لأن هذا في علم القاضي الشخصي، ولا أحد يستطيع أن يناقش هذه الأدلة.

خامسًا وأخيرًا: درءًا للشبهات وسدًا للذرائع أرى: ألا يقضي القاضي بعلمه الشخصي، وله أن يتنحّى عن نظر القضية ويحيلها لقاض آخر، ثم يتقدم للشهادة كشاهد وليس كقاض كما هو معمول به حتى في القوانين الوضعية وحتى في القوانين الحديثة.

وعندنا في الشريعة يجوز للقاضي أن يتنحّى، ويتقدم بشهادته، وهذا القاضي من العدول ومشهور أنه قاضي عدل. إذًا سيأتي ويتقدم لقاض آخر، ويتنحّى ويقول إنه رأى هذا الرجل يقتل، أو يسرق، أو أن هذا الرجل طلّق امرأته، ويعطي علمه كشاهد وليس كقاض، وليترك أمر القضاء لقاض آخر. هذا هو الأصلح للناس، وخاصة في زماننا.

وبهذا نكون قد انتهينا من طريق من طرق الإثبات وهو «أن يحكم القاضي بعلمه»، ناقشنا هذه القضية بين المذاهب الإسلامية وبين الفقهاء، وخلصنا إلى أنه لا يجوز أن يحكم القاضي بعلمه الشخصي في أي دعوى من الدعاوى، وله أن يتنحّى ويتقدم بشهادته إلى قاض آخر. هذا ما أميل إليه شخصيًا.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

إن شاء الله في الدرس القادم وهو الدرس الثالث عشر من دورة «القضاء الشرعي» سنتكلّم عن الشهادة على الشهادة كطريق من طرق الإثبات.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الثالث عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء مع الدرس الثالث عشر من دروس دورة «القضاء الشرعي». واليوم الثاني والعشرين من شهر ربيع ثاني لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة.

حيّاكم الله وبيّاكم في كل مكان.

إن شاء الله سيكون درسنا اليوم تكملةً لطرق الإثبات لدى القاضي الشرعي. ومن طرق الإثبات: الشهادة على الشهادة. وسنتكلّم أيضًا عن حكم الشاهد الواحد واليمين أي القسم.

الشهادة على الشهادة:

الشهادة على الشهادة تُسمى أيضًا بشهادة النقل أو الشهادة بالسماع، أي لو أن شاهدين شهدا على شاهدين أنهما قالا لهما مثلًا أن المتهم قتل المجني عليه. فهل يأخذ القاضي الشرعي بهذه الشهادة؟ هذا في ناحية الشق الجنائي، أما في الشق المالي، وفي المداينات، وفي غير ذلك، لو أن هذين الشاهدين شهدا أن شاهدين قالا لهما أن المدعي عليه قد اقترض مالًا من صاحب الدعوى، فهل يأخذ القاضي بهذه الشهادة؟

سنستعرض آراء الفقهاء في هذا الأمر:

الرأي الأول: لا تجوز الشهادة على الشهادة في القصاص والحدود.

هذا الرأي قال به أبو حنيفة وأصحابه والنخعي والشعبي والحنابلة على الرواية الأظهر كما ذكر الإمام ابن قدامة.

قال ابن الشحنة في (لسان الحكام): «الشهادة على الشهادة جائزة في الأقارير والحقوق وأقضية القضاة وكتبهم وكل شيء إلا في الحدود والقصاص». الأقارير من الإقرار. يعني لو أن شاهدين قالا لشاهدين أمام القاضي أن فلانًا أقرّ أمامنا على نفسه بأنه أخذ حقًّا من فلان مثلًا، فجاء هذان الشاهدان إلى القاضي وقالا نحن لم نر هذه الواقعة ولكن سمعناها من الشاهدين فلان وفلان أنه حدثهما وأقرّ أمامهما بأنه أخذ المال الفلاني أو أنه فعل كذا وكذا.

إذًا عند أصحاب هذا الرأي تجوز هذه الشهادة في الأقارير والحقوق وأقضية القضاة وكتبهم وكل شيء إلا في الحدود والقصاص. ويقصدون بأقضية القضاة يعني القاضي عندما قضى في قضية معينة فيشهد شاهدان على أن القاضي قضى في القضية بكذا وكذا أو في كتاب القاضي إلى القاضي يجوز أيضًا أن شاهدين يشهدا على كتاب القاضي.

وقال في (البحر الرائق) لابن نُجيْم: «وقد أمكن الاحتراز عنه بجنس الشهود فلا تُقبل فيما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص». لأنها يترتب عليها إزهاق النفس.

وقال في (درر الحكام): «يُشترط أن تكون الشهادة على الشهادة في حقوق غير الحدود والقصاص ولو كانت وقفًا لذلك لا تجوز الشهادة على الشهادة في الحدود والقصاص لأنه توجد في هذه شبهة البدل والحدود والقصاص تُدرأ بالشبهات».

وقال الإمام الخرقي في متنه: «مسألة قال: وشهادة العدل على شهادة العدل جائزة في كل شيء إلا في الحدود إذا كان الشاهد الأول ميّتًا أو غائبًا». قال ابن قدامة في شرحه: «وظاهر كلام أحمد –ابن حنبل– أنها لا تُقبل في القصاص أيضًا ولا حدّ القذف؛ لأنه قال إنما تجوز في الحقوق، أما الدماء والحدّ فلا وهذا قول أبي حنيفة». إذًا الحنابلة يتفقون هنا أيضًا مع الأحناف في هذه المسألة.

ولذلك يقول أيضًا ابن قدامة في (الكافي في الفقه الحنبلي): «ولا يُقبل في حدّ الله تعالى؛ لأن مبناه على الدرء بالشبهات، وهذه لا تخلو من شبهة، ولهذا اشترطنا لها عدم شهود الأصل، وظاهر كلام أحمد أنها لا تُقبل في

قصاص ولا حدّ قذف؛ لأنه عقوبة فأشبه سائر الحدود ونصّ على قبولها في الطلاق لأنه لا يُدرأ بالشبهات، فيخرج من هذا وجوب قبولها في كل ما عدا الحدود والقصاص». يعني في كل شيء، في زواج، في طلاق، في المال، في المداينات، في الإجارة، في الزروع، وفي كل ما يُسمى حقوقًا، ما عدا الحدود والقصاص.

هذا الرأي الأول.

الرأي الثاني: تُقبل الشهادة على الشهادة في القصاص ولا تُقبل في الحدود.

لاحظوا أيضًا يا شباب أن الشهادة على الشهادة بنفس شروط الأصل التي اشترطناها، ولكن هذه شهادة لشاهدين لم يشهدا الواقعة الأصلية، ولكن شهدا على رجلين أنهما شهدا هذه الواقعية الأصلية فجيء بهما إلى القاضي ليسمع شهادتهما.

هذا الرأي الثاني قسّمها، قبلوا بها في القصاص ولا يقبلون بها في الحدود.

والرأي هذا قال به الإمامية، والشافعية في رأي عندهم. وفي الإمامية يقولون: «الشهادة على الشهادة: وهي مقبولة في حقوق الناس، عقوبة كانت كالقصاص، أو غير عقوبة كالطلاق والنسب والعتق، أو مالًا كالقراض والقرض وعقود المعاوضات، أو ما لا يُطلع عليه غائبًا كعيوب النساء والولادة والاستهلال. ولا يُقبل في الحدود، سواء كان حدًا لله محضًا كحد الزنا واللواط والسحق -يعني السحاق، إتيان المرأة للمرأة- أو مشتركة كحد السرقة والقذف على خلاف فيهما». يعني عندهم خلاف في هذه المسألة لكنهم يقولون يُقبل في القصاص، وعندهم خلاف في حد القذف، لكن الحدود المحضة لا تُقبل مثل حد الزنا واللواط والسحاق كما يقولون.

الإمام النووي يقول في (روضة الطالبين): «في الشهادة على الشهادة: هي مقبولة في غير العقوبات، كالأموال والأنكحة، والبيع، وسائر العقود، والفسوخ، والطلاق، والعتاق، والرضاع، والولادة، وعيوب النساء، سواء حق الآدمي وحق الله تعالى كالزكاة، ووقف المساجد والجهات العامة. وأما العقوبات فالمذهب -يعني الشافعي- القبول في القصاص وحدّ القذف والمنع في حدود الله تعالى». يعني عند الشافعية كما يقول الإمام النووي تُقبل الشهادة في كل شيء ما عدا الحدود فقط. يعني تُقبل في القصاص وحدّ القذف، أما بقية الحدود فلا؛ لأنهم يعتبرون حدّ القذف حدًا مختلطًا.

يعني يأتي شاهدان للقاضي؛ يُجاء بهم، أو يُستدعيا، أو المدّعي يستشهد بهما، ويقول: لقد أقرّ أمامنا الشاهدان فلان وفلان، وأنهما قالا إن فلانًا سبّ هذا المدّعي بأمه وأبيه أو بأي شيء، أو أنه اعترف أمام الشاهدين الذين شهدا أمامهما أنه اعترف بحقوق مالية، أو بأنه هو الذي قتل فلانًا، أو أنه هو الذي جرح فلانًا، لأن القصاص ليس في النفس فقط كما تعلمون، والقصاص في النفس والأطراف.

وأنا لي كتاب شارح بالتفصيل اسمه كتاب (القصاص) دراسة مقارنة. وممكن إن شاء الله بعد أن تنتهي هذه الدورة نخصص دورة بسيطة هكذا نتكلّم في موضوع القصاص في النفس والأطراف، وشروط القصاص، ومن يستوفي القصاص، كل ذلك بالتفصيل. وهذا ينفع للقاضي الشرعي، فأي قاضي شرعي لا بد أن يكون على علم بموضوع القصاص، وشروط القصاص، ومن يستوفي القصاص، وحد القصاص. وكل ذلك قد كتبته بالتفصيل في كتابي (القصاص).

قال في (مغني المحتاج): «لكنها -أي الشهادة على الشهادة- إنما تُقبل في غير عقوبة لله تعالى، وغير إحصان كالأقارير، والعقود، والفسوخ، والرضاع، والولادة، وعيوب الناس، سواء فيه حق الآدمي وحق الله تعالى كالزكاة ووقف المساجد والجهات العامة وهلال رمضان للصوم وذي الحجة للحج. وفي إثبات عقوبة لآدمي على المذهب كالقصاص وحدّ القذف. أما العقوبة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر فلا يُقبل فيها الشهادة على الشهادة على الأظهر. وخرج منها قول في عقوبة الآدمي ودفع التخريج بأن حق الله تعالى مبني على التخفيف بخلاف حق الآدمي فلذلك عبّر المصنّف فيه بالمذهب». بالقبول يعني، أنهم يقبلون الشهادة على الشهادة في كل شيء إلا في الحدود الخالصة لله تعالى ويقصدون بها حد الزنا وشرب الخمر فلا يقبلون الشهادة على الشهادة لأن « حق الله تعالى مبني على التخفيف بخلاف حق الآدمي».

إذًا عندنا رأي ثاني وهو يقبل الشهادة على الشهادة أمام القاضي في كل شيء، إلا الحد، يعني حتى يقبل في القصاص وفي الدماء، إلا في الحدود الخالصة لله مثل حد الزنا وحد شرب الخمر.

الرأي الثالث: تجوز الشهادة على الشهادة في القصاص والحدود.

يعني هذا عكس الرأي السابق، أضافوا الآن الحدود.

وهذا رأي الإمام أبي ثور والمالكية والظاهرية.

قال الإمام ابن عبد البرّ: «الشهادة على الشهادة عند مالك جائزة في الحدود والقصاص والجراح والعتق والنكاح والطلاق والأموال وجميع الحقوق كلها». هذا عند المالكية يجيزون الشهادة على الشهادة، يعني أن يشهد اثنان على شهادة اثنين وإن لم يكونا رأيا وشاهدا هذه الواقعة، لكنهما يشهدان على شهادة هذين العدلين، حتى ولو كانت في القصاص، حتى ولو كانت في الدماء، حتى ولو كانت في الحدود، في كل شيء.

وهذا رأي الظاهرية أيضًا: جاء في المحلّى: «مسألة: وتُقبل الشهادة على الشهادة في كل شيء». وابن حزم طبعًا كعادته ردَّ -رحمه الله- على من فرّق بين الحد والقصاص وغيره من سائر الحقوق، يعني شنّع تشنيعًا شديدًا وردّ عليهم، وقال: «تخصيص حدّ أو غيره لا يجوز إلا بنصٍّ ولا نصَّ في ذلك». هو يقول لماذا فرّقتم بين حد وقصاص، ولماذا فرّقتم بين حدٍّ وحدّ. يعني هذه حدود لله خالصة، وهذه مختلطة، وهذا قصاص، يقول لهم لماذا فرّقتم، هل عندكم نصّ؟ فإذا لم يوجد نص فلا فرق.

إذًا عند ابن حزم أيضًا يجوز الشهادة على الشهادة في كل شيء. سواء في الحقوق المالية، في الطلاق، في الزواج، في القصاص، في الحدود.

ولا بد من الاحتراز كما قلنا، هم يجيزون الشهادة على الشهادة: يقصدون توافر شروط الشهادة في الشاهد الأصيل وتوافرها أيضًا في شهادة النقل أو شهادة السماع. نفس الشروط الصارمة هذه تكون متوفّرة في شهادة هذين الرجلين أو الشهادة على الشهادة.

إذًا هكذا عندنا ثلاثة آراء؛ رأي يجيز الشهادة على الشهادة في الحقوق المالية فقط ولا تجوز في القصاص والحدود وهو رأي أبو حنيفة، وأصحابه، والنخعي، والشعبي، والحنابلة على الرواية الأظهر عندهم، لأن عندهم رواية يقسمون الحدود الخالصة لله تعالى وغير الخالصة. والرأي الثاني تُقبل الشهادة على الشهادة في القصاص ولا تُقبل في الحدود، وهذا رأي الإمامية والشافعية. ونحن نذكر الإمامية من باب العلم بالشيء فقط، وليس تديّنًا ولا عبادة ولا لنا علاقة بهم أصلًا ونتبرأ منهم، لكن هو من باب العلم لأن مذهبهم في المسائل الفقهية قريب من مذهب الإمام الشافعي. والرأي الثالث تجوز الشهادة على الشهادة في القصاص والحدود، يعني في كل شيء، وهو رأي أبي ثور، والمالكية، والظاهرية.

الرأي المختار:

بعد عرض هذه الآراء أرى شخصيًا رجحان رأي الأحناف الذين لا يجيزون الشهادة على الشهادة في القصاص والحدود درءًا للشبهات وصيانة للدماء، وفي هذه الحالة إذا اقتنع القاضي بالشهادة النقلية في جريمة القتل العمد مثلًا معضدة بقرائن أخرى أيضًا مع الشهادة على الشهادة، فأنا شخصيًا أرى ألا يحكم على المتهم بالقصاص درءًا للشبهة. لكن ليس معنى ذلك أن المتهم سيفلت من العقاب، للقاضي أن يحكم على المتهم بالدية المقررة في الفقه الجنائي الإسلامي؛ ممكن يحكم عليه بدية مغلّظة، له بحبوحة هنا القاضي في هذا.

ولو أن قاضيًا اجتهد وأخذ بالرأي الآخر فهذا رأي مشهور ورأي كبير أيضًا، يعني اطمئن بشهادة النقل بعدلين شهدا على عدلين أنهما شهدا أن فلانًا قتل فلانًا، أو أنه اقترض من فلان، أو أنه طلّق زوجته، أو أن فلانًا شرب خمرًا، فعند هذا الرأي يجيزونه. ولكن بالنسبة لرأي الأحناف ومن شايعهم فإنهم يقولون الحدود تُدرأ بالشبهات، ولا يُقبل الشهادة على الشهادة في القصاص والحدود درءً للشبهات وصيانة للدماء.

إذًا هذا طريق من طرق الإثبات.

هناك طريق آخر من طرق الإثبات، وكما قلت لكم في بداية الدورة إن الإمام ابن القيم عدّ حوالي ست وعشرين طريقًا من طرق إثبات الدعوى أمام القاضي. وعدّ من هذا الطريق أيضًا الحكم بالشاهد واليمين.

الحكم بالشاهد واليمين:

الأصل أن الذي يشهد أمام القاضي كما قلت لكم في نصاب الشهادة هم شاهدان أو ثلاثة شهود أو أربعة شهود. لكن نفترض أن هناك واحدا ليس عنده إلا شاهد واحد، هل تُقبل هذه الشهادة أمام القاضي ليثبت حقه وليثبت حقه في الدعوى أمام المدّعى عليه؟ يعني هو يدّعي على فلان ولكن لا يوجد عنده إلا شاهد واحد فماذا عساه أن يفعل؟

هناك رأيان في الفقه الإسلامي.

- ابن القيّم ينتصر للرأي الذي يجوّز الحكم بالشاهد واليمين. ويقول: هذا مذهب فقهاء الحديث كلهم ومذهب فقهاء الأمصار ما خلا الإمام أبا حنيفة وأصحابه.

ونقصد الإثبات بالشاهد الواحد الإثبات في الأموال، وليس في الدماء، وليس في القصاص، وليس في الحدود. واحد أقرض إنسانًا مالًا وأنكره مثلًا ولا يوجد عنده إلا شاهد واحد، ففي هذه الحالة سيضيع حقه، فهنا الفقهاء قالوا يثبت هذا المال لمدّعيه بشاهد واحد ولكن أضافوا: ويمين المدّعي. يعني يقسم المدّعي.

ويستندون في ذلك أنه مروي عن الخلفاء الراشدين الأربعة، وهو قول عمر بن عبد العزيز، وشريح، ومالك، وابن أبي ليلى، وأبي الزناد، والشافعي، وأحمد بن حنبل.

- وقال الشعبي والنخعي والأوزاعي والحنفية لا يجوز للقاضي أن يقضي في المال بشاهد واحد ويمين المدّعي.

وحجّتهم في ذلك:

قول الله تعالى: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ}. والحكم بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدّعي زيادةٌ على النص. والزيادة على النص تُعتبر كأنك تنسخ النص، ونسخ القرآن بأخبار الآحاد لا يجوز.

ولأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر) فحصر اليمين في جانب المدّعى عليه، كما حصر البيّنة على جانب المدّعي.

إذًا هم حجّتهم الآية والحديث.

والذين أجازوا الشاهد هم أكثر العلم وأكثر الفقهاء.

وابن القيّم -رحمة الله عليه- في (الطرق الحكمية) ردّ على الذين لا يجيزون الحكم بالشاهد الواحد ويمين المدّعي، ردّ عليهم وفنّد حججهم. وأيضًا الإمام ابن حزم من الذين انتصروا، وشنّع، وفنّد، واستعرض الأدلة بقوة. لكن نحاول ندندن ونلخّص لكم المسألة، والذي يريد أن يرجع إليها بالتفصيل في أي كتاب من كتب الفقه المشهورة التي استعرضناها في بداية الدورة، فستجدون ما يُسمى كتاب الشهادة، والشهادة على الشهادة، وكلام الأئمة في ذلك.

أدلّة الذين قالوا بجواز الحكم بالشاهد الواحد ويمين المدّعي في مسائل الأموال:

- الأحاديث الشريفة التي ورد فيها أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قضى بالشاهد الواحد ويمين المدّعي، ومن هذه الأحاديث حديث ابن عباس -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قضى بيمين وشاهد. حديث رواه الإمام مسلم، وأحمد، وأبو داود، وابن ماجة. والإمام ابن القيم استعرض هذه الأحاديث أيضًا. وفي رواية لأحمد: إنما كان ذلك في الأموال.

- وعن علي -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق. وهذا الحديث رواه الإمام أحمد والدارقطني وذكره الترمذي.

هناك أحاديث ذكرها العلماء كثيرة. والإمام الشوكاني أيضًا في (نيل الأوطار) استعرض هذه الأحاديث وتخريجات هذه الأحاديث، فلتراجع في مظانها.

لكن كيف ردّوا على آية {وَاسْتَشْهِدُوا **شَهِيدَيْنِ** مِنْ رِجَالِكُمْ}؟ لأن هذه حجة قوية جدًا وليست سهلة:

العلماء الذين فنّدوا هذا وهم أكثر فقهاء المسلمين قالوا: أما التعلق بالآية الكريمة {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ} لا يصلح حجة لهم؛ لأن القرآن لم يذكر الرجلين، والرجل والمرأتين لبيان طريق الحكم، وإنما ذكر هذين النوعين من الشهود لبيان ما تُحفظ به الحقوق على وجه النصيحة والإرشاد. هذا كلام ابن القيم.

ويقول أيضًا: ومن المعلوم أن ما تُحفظ به الحقوق شيء وما يحكم به الحاكم شيء آخر؛ ذلك أن طرق الحكم أوسع من طريق حفظ الحقوق بالشاهدين أو بالشاهد والمرأتين. ألا يرى أن الحاكم يحكم بالنكول وهما ليس شاهدين ولا شاهدًا ولا امرأتين، ورغم ذلك فأنتم تقبلون ذلك. لأن الأحناف يقبلون الحكم بالنكول ورد اليمين، فهو يقول لهم هذا ليس موجودا في الآية أصلًا.

وإذا قيل إن الحكم بالشاهد الواحد ويمين المدّعي لا وجود ولا ذكر لهما في القرآن فيُقال أيضًا إن الحكم بالنكول واليمين المردودة لا ذكر لهما في القرآن، وهذا ما يفعله الأحناف ويقول به الأحناف. والذين يخالفون هذا الرأي هم أيضًا يجيزون الحكم بالنكول واليمين المردودة وهي ليست موجودة في القرآن.

ولم يقل أحدٌ أن الحكم بهما مخالف للقرآن الكريم أو زيادة على نصوصه. يعني أنتم تقولون الحكم بالشاهد الواحد واليمين زيادة على النص، ولكن أنتم أيضًا تقرّون الحكم بالنكول واليمين المردودة ولا ذكر لهما في القرآن، ولم يقل أحد إنها زيادة على النص.

وأيضًا يردّون عليهم قالوا: الحكم بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدّعي هو حكم بكتاب الله؛ لأن مثل هذا الحكم حق، والحكم بالحق مما أمر الله –سبحانه وتعالى– به؛ أما أنه حق فلأن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وخلفاؤه من بعده حكموا به ولا يحكمون بباطل. وأما أنه حكم بكتاب الله فلقوله تعالى: {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ}، وقوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ}. فالحكم بشاهد واحد ويمين المدّعي مما أراه الله إياه قطعًا.

وذكر القرآن الكريم الشاهدين والشاهد والمرأتين في معرض بيان طرق حفظ الحقوق لا في معرض بيان طرق الحكم كما ذكر ابن القيم. فهذا هو الحفظ لكي تحفظ حقك، هذا هو الحد في حفظ الحقوق، لكن لم يقل في هذا هو الحكم طريق الحكم إثبات الحق أن القاضي يحكم بهذا حتى لو قيل إنها وردت لبيان طريق الحكم فإن القرآن الكريم بذكر هذين النوعين من البيّنات لم يوجب الحكم بهما فقط.

يعني حتى لو بيّن أنها طريق من طرق الحكم فليس معناها أن هذا الطريق هو الطريق الوحيد للحكم، ولم يمنع الحكم بغيرهما من البيّنات.

لذلك قولهم بجواز الحكم بالشاهد الواحد ويمين المدّعي زيادة على النص الوارد بالشاهدين والشاهد والمرأتين. يعني هم يقولون القول بجواز الحكم بالشاهد الواحد ويمين المدّعي هذا زيادة على النص الوارد، والزيادة على النص نسخ، والنسخ بأخبار الآحاد لا يجوز. هذا طبعًا ردّ عليه ابن القيم، وردّ عليه ابن حزم، وردّ عليه العلماء. قال: هذا القول غير صحيح؛ لأن النسخ هو الرفع والإزالة والزيادة في الشيء تقرير له لا رفعه. يعني هذا القول بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدّعي هذا ليس فيه إلغاء للنص، هذا طريق آخر من طرق إثبات الحق ومن طرق إثبات الدعوى. والزيادة في الشيء تقرير له لا رفع، والحكم بالشاهد واليمين لا يمنع الحكم بالشاهدين، أو بالشاهد والمرأتين.

النسخ معناها أنك تلغي وتزيل الحكم. لكن أنت من قال لك أنني لما أحكم بالشاهد ويمين المدّعي أنني سألغي الحكم بالشاهدين والمرأتين والرجل؟! هذا طريق وهذا طريق، وهذه طرق متعددة لإثبات الحقوق.

ولما احتجّوا بحديث (البيّنة على المدّعي) يعني البيّنة محصورة، وأن المدّعي عليه عبء إحضار البيّنة، (واليمين على من أنكر). فقالوا لهم: احتجاج ضعيف، ذلك أن أحاديث الحكم بالشاهد الواحد ويمين المدّعي تُعتبر أصحّ

وأشهر من هذا الحديث، وتُقدّم عليه لخصوصها وعمومه. يعني هذا حديث عام لكن حديث الشاهد واليمين أحاديث خاصة، والخاص يُقدم على العام. ثم إن اليمين إنما كانت في جانب المدّعى عليه حيث لم يترجّح المدّعي بشيء، وليس عنده إلا مجرّد الدعوى؛ فيكون جانب المدّعى عليه أولى باليمين لقوّته بأصل براءة الذمة.

يعني واحد مدّعي ذهب للقاضي وقال له هذا الرجل اقترض مني مالًا كذا، أو اشترى مني سيارة كذا، ولا يوجد لا دليل ولا عقد ولا يوجد عنده أي شيء، فقط كلامًا هكذا. فهنا يقول القاضي لو استدعى المدّعى عليه، فهذا لا يوجد عنده أي بيّنة، لا شاهد واحد ولا شاهدين ولا أي شيء، فهنا في هذه الحالة يوجّه اليمين للمدّعى عليه، فيقسم بالله أنه ليس عليه حق، ولم يشتر منه شيئًا، ولم يقترض منه شيئًا. يوجّه له اليمين لأن الأصل أن المدّعى عليه في هذه الحالة بريء الذمة.

لكن في حالتنا هذه الشاهد ويمين المدّعي. فإذا ترجّح الآن جانب المدّعي، واحد مدّعي جاء وقال يا قاضي هذا الرجل المدّعى عليه أنا أقرضته ألف جنيه، وعندي شاهد؛ إذًا جانب المدّعي بدون شاهد وبدون أي شيء ضعيف، الآن صار قويًا بشاهد، والشاهد يكون عدلًا طبعًا وليس أي شاهد. هنا القاضي يوجّه اليمين للأقوى، لأنه صار أقوى من المدّعى عليه الآن، لأن عنده شاهد. ويسأل الشاهد فيقول يا سيادة القاضي هذا الرجل فلان الفلاني نعم أقرضه مبلغًا من المال في يوم كذا وفي تاريخ كذا يعني بالمواصفات. إذًا جانب المدّعي صار قويًا، فهذه الحالة هو الذي يستحق اليمين الآن. فيقول له القاضي الشاهد واليمين. يعني يقسم بالله أنه فعلًا صادق في دعواه وأن هذا الرجل اقترض منه أو أخذ منه مالًا صفته كيت وكيت. في هذه الحالة يحكم له القاضي بالشاهد واليمين.

فاليمين هنا مشروعة في جانب أقوى المتداعيين؛ المدّعي الذي عنده شاهد. لكن لما كان المدّعي ليس عنده شاهد فأقوى المتداعيين المدّعى عليه، لأن الأصل فيه براءة الذمة. واحد يتهم واحدًا هكذا، الأصل أنه بريء حتى يثبت العكس، يثبت الدليل أنه ليس بريئًا. ويثبت الدليل إما بإقراره أو ببيّنة من البيّنات، فلا يوجد؛ إذًا يُوجّه له اليمين لأنه أقوى في هذه الحالة.

ولذلك إذا نكل المدّعى عليه عن اليمين رُدّت اليمين على المدّعي لقوّة جانبه بهذا النكول من المدّعى عليه. يعني القاضي يقول له احلف بالله، فيقول أنا لن أحلف؛ فإذا لم يحلف فالحق عند المدّعي في هذه الحالة، فيقول له أقسم أنت، فيقسم، فيحكم له لقوّة جانبه.

وهناك أيضًا ردود كثيرة في هذا الأمر، في حديث (البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر) هذا ليس للحصر. يعني ليس للحصر أن البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر، ممكن اليمين تُشرع في حق ما يُسمى المودع في ردّ الوديعة، أو في تلفها، وتُشرع في حق البائع، والمشتري إذا اختلفا في الثمن والسلعة قائمة.

إذًا هذا من طرق الإثبات وهو طريق الشاهد الواحد ويمين المدّعي.

إذًا رأي جماهير الفقهاء بجواز الأخذ بشهادة الشاهد الواحد مع اليمين، لكن هذه في الأموال وليست في الحدود وليست في القصاص.

نلاحظ أن العلامة الحافظ ابن القيم توسّع كثيرًا في طرق إثبات الحقوق أمام القاضي، حتى إنه له رأي في جواز الشاهد الواحد، وهذه طائفة من قضاة السلف كانوا يحكمون بشهادة الشاهد الواحد إذا علم صدقه من غير يمين المدّعي، ولكن هذا قول نادر وليس مشهورًا. وهؤلاء القضاة الكبار مثل القاضي شريح وزرارة بن أبي أوفى، لكن لهم شروط: إذا علم القاضي صدق الشاهد الواحد جاز له الحكم بشهادته من غير يمين.

واحتجّ ابن القيم بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- أجاز شهادة الشاهد الواحد في قضية السلب في الجهاد، ففي الحديث الشريف: (من قتل قتيلًا له عليه بيّنة فله سلبه)، وقد أجاز النبي -صلى الله عليه وسلم- شهادة الشاهد الواحد لأبي قتادة -رضي الله عنه- عندما قال إنه قتل أحد المشركين، فالرسول -صلى الله عليه وسلم- حكم له لوحده، وبالتالي يكون له سلبه.

وأيضًا ابن القيم استدلّ بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قبل شهادة المرأة الواحدة في الرضاع مع أنها شهدت على فعل نفسها.

يعني هذه مسائل خاصة معيّنة ولها حدود، وابن القيم يقصد في ذلك حتى لا تضيع الحقوق، ولذلك توسّع في هذه المسائل، ولذلك قلت لكم أنه أوصلها إلى ست وعشرين طريقًا من طرق إثبات الحقوق أمام القاضي الشرعي.

وإن شاء الله في الدرس القادم وهو الدرس الرابع عشر نستكمل طرق الإثبات، ونتكلّم عن بعض المستندات الورقية والخطّية كدليل أو طريق من طرق الإثبات. ونتكلّم أيضًا إن شاء الله عن القسامة كطريق من طرق

الإثبات، وسنحاول أن نوجز فيها لأن لها تفصيلات كبيرة جدًا في كتب الفقه لأنها طريق من طرق الإثبات وطريق مشروع، وسنرى من يرى بجواز القسامة ومن يرى بعدم القسامة.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الرابع عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وحيّاكم الله وبيّاكم. ها نحن أولاء مع الدرس الرابع عشر من دورة «علم القضاء الشرعي». واليوم التاسع والعشرون من شهر ربيع الثاني لسنة ألف وأربعمائة وخمس وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة.

اليوم سنتكلّم عن القسامة كطريق من طرق إثبات الحقوق. وهناك مسألة كنت أريد أن أبدأ بها وهي مسألة «مسؤولية الشهود إذا تراجعوا» وسأرجئها بعد موضوع القسامة إن شاء الله.

القسامة:

ونتكلّم فيه عن:

- تعريف القسامة لغة وشرعًا.

- كيفية هذه القسامة والنتائج المترتبة على القسامة.

وموضوع القسامة بحث كبير في كتب الفقه، ولكن أنا سأحاول أن ألخّص المسألة، لأننا لن نخوض في النزاع الفقهي والخلافات بين الفقهاء في موضوع القسامة بين من يرى القسامة وبين من ينكر القسامة كطريق من طرق الإثبات القضائي، وسنرى إن شاء الله ما هو الرأي الراجح في هذه المسألة.

تعريف القسامة:

يقول ابن الأثير في (النهاية في غريب الأثر): «القَسامة بِالْفَتْحِ: الْيَمِينُ، كالقَسَم. وحقيقتُها أَنْ يُقْسِم مِنْ أَوْلِيَاءِ الدَّم خَمْسُونَ نَفَراً عَلَى اسْتِحْقاقِهم دَمَ صاحِبهم، إِذَا وجَدُوه قَتِيلاً بَيْنَ قَوْم وَلَمْ يُعْرَف قاتِلُه».

والتعريف اللغوي سنجده مختلطًا مع تعريف الفقهاء أو التعريف الاصطلاحي.

ولذلك يقول القونوي في (أنيس الفقهاء): «القسامة أيمان تُقسم على المتهمين في الدم من أهل المحلّة -يعني أهل المكان- وهي اسم بمعنى الاقتسام. وفي الصحاح: هي الأيمان تُقسم على أهل الأولياء في الدم».

وقال النووي في (روضة الطالبين): «هي الأيمان في الدماء وصورتها أن يوجد قتيل بموضع لا يُعرف من قتله ولا بيّنة ويدّعي وليّه قتله على شخص أو جماعة وتوجد قرينة تُشعر بصدقه». هذا عند الشافعية.

وفي (المغني) لابن قدامة: «القسامة مصدر أقسم قسمًا وقسامة ومعناه حلف حلفًا. والمراد بالقسامة ها هنا الأيمان المكرّرة في دعوى القتل».

والإمام الكاساني في (بدائع الصنائع) يعطيها التفسير اللغوي الواسع عندما يقول: «أما تفسير القسامة وبيان محلّها فالقسامة في اللغة تُستعمل بمعنى الوسامة وهو الحسن والجمال يُقال فلان قسيم أي حسن جميل، وفي صفات النبي -عليه الصلاة والسلام-: قسيم. وتُستعمل بمعنى القسم وهو اليمين، إلا أن في عرف الشرع تُستعمل في اليمين بالله تبارك وتعالى بسبب مخصوص وعدد مخصوص وعلى شخص مخصوص وهو المدّعى عليه على وجه مخصوص. وهو أن يقول خمسون من أهل المحلّة إذا وُجد قتيل فيها: بالله ما قتلناه، ولا علمنا له قاتلًا».

والشوكاني أيضًا قال: «القسامة بفتح القاف وتخفيف السين المهملة وهي مصدر أقسم والمراد بها الأيمان».

وأيضًا ابن مفلح في كتابه (المبدع) قال: «القسامة اسم للقسم أقيم مقام المصدر من أقسم إقسامًا وقسامة وهي الحلف. قال الأزهري: هم القوم الذين يقسمون في دعواهم على رجل أنه قتل صاحبهم سُموا قسامة باسم المصدر. يعني هي أيمان مكرّرة في دعوى القتل أي في دعوى قتل معصوم الدم».

ويقول الحافظ بن حجر في (فتح الباري): «بفتح القاف وتخفيف المهملة -يعني السين- هي مصدر أقسم قسما وقسامة هي الأيمان تُقسم على أولياء القتيل إذا ادّعوا الدّم، أو على المدّعى عليهم الدّم. وخُصّ القسم على الدّم بلفظ القسامة».

إذًا نستطيع أن نلخص من كلام الفقهاء: هي أيمان مكرّرة في دعوى القتل التي لا يكون عليها دليل.

مشروعية القسامة:

ربما قال قائل يقول ما الدليل، ما مستند مشروعية القسامة؟ هناك خلاف بين الفقهاء في موضوع القسامة كدليل لإدانة المدّعى عليه أو الجاني أو أهل القاتل. هناك من يرى مشروعية القسامة، وفقهاء آخرون ينكرون مشروعية القسامة.

الرأي الأول: القسامة جائزة شرعًا.

هذا هو اتجاه جمهور العلماء من الصحابة والتابعين، وبه قال الأحناف، والإمامية، والشافعية، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية، والزيدية.

لكن حتى في الذين يرون المشروعية لهم شروط معيّنة، لكن أنا لن أدخل في تفاصيل كثيرة. وأنا طبعًا في كتابي (إثبات جريمة القتل العمد) تكلّمت في هذا الطريق من طرق الإثبات بالتفصيل. ولكن أنا أحاول أن ألخّص المسألة؛ لأننا بصدد مسألة قضائية ما يجب أن يعلمه القاضي أو يجب أن يتعلّمه طالب العلم لكي يتبحّر في علم القضاء أو يهيّأ نفسه أن يعمل قاضيًا إن شاء الله.

أدلة أصحاب هذا الرأي:

عمدة هؤلاء الذين أجازوا القسامة كطريق من طرق الإثبات القضائي في الدماء، يستندون إلى حديث سهل بن أبي حثمة، والرواية في البخاري طويلة جدًا، فسأختصر الرواية التي في صحيح مسلم:

عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ، وَرَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، أَنَّ مُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُودٍ، وَعَبْدَ اللهِ بْنَ سَهْلٍ، انْطَلَقَا قِبَلَ خَيْبَرَ، فَتَفَرَّقَا فِي النَّخْلِ، فَقُتِلَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَهْلٍ، فَاتَّهَمُوا الْيَهُودَ، فَجَاءَ أَخُوهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَابْنَا عَمِّهِ حُوَيِّصَةُ، وَمُحَيِّصَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَكَلَّمَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فِي أَمْرِ أَخِيهِ، وَهُوَ أَصْغَرُ مِنْهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كَبِّرِ الْكُبْرَ»، أَوْ قَالَ: «لِيَبْدَأِ الْأَكْبَرُ»، فَتَكَلَّمَا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَقْسِمُ خَمْسُونَ مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ -يعني من اليهود الذين وُجد عبد الله بن سهل قتيلًا عندهم-، فَيُدْفَعُ بِرُمَّتِهِ -أي يُقتص منه-»، قَالُوا: أَمْرٌ لَمْ نَشْهَدْهُ، كَيْفَ نَحْلِفُ؟ قَالَ: «فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، قَوْمٌ كُفَّارٌ؟ قَالَ: فَوَدَاهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِهِ -يعني أعطاهم الدية-، قَالَ سَهْلٌ: فَدَخَلْتُ مِرْبَدًا لَهُمْ يَوْمًا فَرَكَضَتْنِي نَاقَةٌ مِنْ تِلْكَ الْإِبِلِ رَكْضَةً بِرِجْلِهَا.

يعني الرسول -صلى الله عليه وسلم- أعطاهم من بيت مال المسلمين مائة ناقة، دية قتيلهم، لأنهم لم يحلفوا ورفضوا أيضًا أن يحلف القوم المتّهمون أي اليهود.

وهناك روايات كثيرة جدًا. منها في موطأ مالك: أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ سَهْلٍ قَدْ قُتِلَ وَطُرِحَ فِي فَقِيرِ بِئْرٍ أَوْ عَيْنٍ. فَأَتَى يَهُودَ. فَقَالَ: أَنْتُمْ وَاللهِ قَتَلْتُمُوهُ. فَقَالُوا: وَاللهِ مَا قَتَلْنَاهُ. فَأَقْبَلَ حَتَّى قَدِمَ عَلَى قَوْمِهِ. فَذَكَرَ لَهُمْ ذلِكَ. ثُمَّ أَقْبَلَ هُوَ وَأَخُوهُ حُوَيِّصَةُ، وَهُوَ أَكْبَرُ مِنْهُ، وَعَبْدُ الرَّحْمنِ. فَذَهَبَ مُحَيِّصَةُ لِيَتَكَلَّمَ. وَهُوَ الَّذِي كَانَ بِخَيْبَرَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «كَبِّرْ، كَبِّرْ». يعني فليبدأ الأكبر. وهذه الفقهاء استندوا إليها على الاحترام، عندما يكون هناك أخ صغير موجودا وأخ أكبر فليبدأ الأكبر لأن الرسول قال: «كبّر، كبّر». فَتَكَلَّمَ حُوَيِّصَةُ. ثُمَّ تَكَلَّمَ مُحَيِّصَةُ.

فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: «إِمَّا أَنْ يَدُوا صَاحِبَكُمْ، وَإِمَّا أَنْ يُؤْذِنُوا بِحَرْبٍ». فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم فِي ذلِكَ. فَكَتَبُوا: إِنَّا وَاللهِ مَا قَتَلْنَاهُ.

فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: لِحُوَيِّصَةَ وَمُحَيِّصَةَ وَعَبْدِ الرَّحْمنِ: «أَتَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ؟».

فَقَالُوا: لاَ.

قَالَ: «أَفَتَحْلِفُ لَكُمْ يَهُودُ؟».

قَالُوا: لَيْسُوا بِمُسْلِمِينَ. فَوَدَاهُ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- مِنْ عِنْدِهِ. فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ بِمِائَةِ نَاقَةٍ حَتَّى أُدْخِلَتْ عَلَيْهِمُ الدَّارَ.

قَالَ سَهْلٌ: لَقَدْ رَكَضَتْنِي مِنْهَا نَاقَةٌ حَمْرَاءُ».

وأنا استعرضت كل هذه الروايات في كتاب (إثبات جريمة القتل العمد) في موضوع القسامة بالتفصيل، ولكن أنا ألخّص.

نلاحظ أن الروايات حتى كلها متقاربة تدلّ على مشروعية القسامة، كما يُستفاد من قوله -صلى الله عليه وسلم-: (أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم) إذًا هذه مشروعية القسامة. قال ابن حجر: «من الفوائد: مشروعية القسامة. قال القاضي عياض: هذا الحديث -حديث سهل بن أبي حثمة- أصل من أصول الشرع، وقاعدة من قواعد الأحكام، وركن من أركان مصالح العباد، وبه أخذ كافة الأئمة والسلف من الصحابة والتابعين وعلماء الأئمة وفقهاء الأمصار من الحجازيين والشاميين والكوفيين وإن اختلفوا في صور الأخذ به».

وأيضًا نلاحظ من خلال هذا الحديث أنه يجوز للقاضي وكان هو رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في هذه القضية أن يتّجه إلى القسامة، وهي حلف خمسين يمينًا إلى أولياء الدم؛ فإن حلفوا على شخص معين لزمه القتل، وكان القتل ثابتًا عليه، ومن الواضح أن يقتضي أن يُعلم القاتل، يعني هم يقولوا هذا هو القاتل، ويحلفون على أنه هو القاتل، فيُقاد بهذا الذي قُتل.

وإذا رفض أولياء الدم أن يحلفوا فإنه تُوجه اليمين إلى أهل المكان، المحلّة، الحي الذي وُجد فيه هذا القتيل ولا نعرف من قتله، توجّه إليهم هذه الأيمان، لأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- عرض ذلك على أولياء الدّم فرفضوه لظنّهم أنهم سيحلفون كذبًا. هم عليهم أن يقسموا خمسين يمينًا، توزع الخمسون هذه على خمسين منهم أو على حسب العدد الموجود في المحلّة من الرجال منهم، فتُقسّم هذه الأيمان على عدد من الرجال منهم، أو على خمسين رجلًا. يعني إذا افترضنا أنه لم يوجد إلا ثلاثون منهم، فتُكرّر الأيمان على البعض؛ يعني بعضهم يقسم مرة والآخر يقسم مرتين وهكذا. يقسمون على أنهم ما قتلوا هذا القتيل ولا يعرفون قاتله.

فإذا لم يكن إثبات ولا إجراء قسامة في هذه الحالة. نفترض أن هؤلاء لم يحلفوا وهؤلاء لم يحلفوا، فهل يضيع دم القتيل هدرًا هكذا؟ لا، في هذه الحالة تكون الدية من بيت مال المسلمين حتى لا يُهدر دم في الإسلام.

إذًا هؤلاء هم الذين يرون مشروعية القسامة.

الرأي الثاني: عدم مشروعية القسامة.

أنصار هذا الاتجاه الذين ينكرون القسامة هم جماعة من السلف منهم أبو قلابة، وسالم بن عبد الله، والحكم بن عتيبة، وقتادة، وسليمان بن يسار، وإبراهيم بن عليّة، ومسلم بن خالد، وعمر بن عبد العزيز في رواية عنه ومن المنكرين للقسامة أيضًا الناصر من الزيدية.

أدلّة أصحاب هذا الرأي:

- قالوا: القسامة غير ثابتة لمخالفتها لأصول الشريعة من وجوه: منها أن (البيّنة على المدّعي واليمين على المنكر) في أصل الشرع. ومنها أن اليمين لا يجوز إلا ما علمه الإنسان قطعًا بالمشاهدة الحسّية أو ما يقوم مقامها، وأيضًا لم يكن في حديث الباب حكم بالقسامة، وإنما كانت القسامة من أحكام الجاهلية فتلطّف لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- ليريهم كيف بطلانها.

هم يرون أن القسامة كانت في أيام الجاهلية، نعم كانت في أيام الجاهلية ولكن الرسول أقرّها.

ويقول ابن رشد: «وعمدة الفريق النافي لوجوب الحكم بها أن القسامة مخالفة لأصول الشرع المجمع على صحّتها؛ فمنها أن الأصل في الشرع ألا يحلف إلا على ما علم قطعًا أو شاهد حسًّا. وإذا كان ذلك كذلك فكيف يقسم أولياء الدم وهم لم يشاهدوا القتل، بل قد يكونون في بلد، والقتل في بلد آخر».

– وهناك رواية طويلة جدا في الصحيح والعلماء ردّوا عليها وابن حجر شرحها في الصحيح وغيره، ولكن لا أريد أن أطيل في هذه المسألة، لأن الرأي الراجح هو رأي الجمهور.

وابن حزم ردّ عليهم في ذلك وأبدع صراحة في هذا الموضوع، قال: «وأجيب بأن القسامة أصل من أصول الشريعة مستقلّ لورود الدليل بها، فتخصص بها الأدلة العامة، وفيها حفظ للدماء، وزجر للمعتدين، ولا يحل طرح سنة خاصة لأجل سنة عامة، وعدم الحكم في حديث سهل بن أبي حثمة لا يستلزم عدم الحكم مطلقًا؛ فإنه – صلى الله عليه وسلم– قد عرض على المتخاصمين اليمين، وقال إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يأذنوا بحرب كما في رواية متفق عليها، وهو لا يعرض إلا ما كان شرعًا. وأما دعوى أنه قال ذلك للتلطّف بهم وإنزالهم من حكم الجاهلية فباطلة. كيف وفي حديث أبي سلمة المذكور في الباب أن النبي –صلى الله عليه وسلم– أقرّ القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية». والحديث في صحيح مسلم: عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَسُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ، مَوْلَى مَيْمُونَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَنْصَارِ، «أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقَرَّ الْقَسَامَةَ عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ» إذًا ليس من باب التلطّف بل هو شرع.

الإمام القرطبي يقول في هذه المسألة: «الأصل في الدعاوى أن اليمين على المدّعى عليه، **وحكم القسامة أصل بنفسه لتعذّر إقامة البيّنة على القتل فيها غالبًا**؛ فإن القاصد للقتل يقصد الخلوة، ويترصّد الغفلة، وتأيّدت بذلك الرواية الصحيحة المتفق عليها –رواية سهل بن أبي حثمة–، وبقي ما عدا القسامة على الأصل، ثم ليس ذلك خروجًا عن الأصل بالكليّة، بل لأن المدّعى عليه إنما كان القول قوله لقوّة جانبه بشهادة الأصل له بالبراءة مما ادّعي عليه، وهو موجود في القسامة في جانب المدّعي لقوّة جانبه باللوث الذي يقوّي دعواه». ونحن سنعرّف لكم ما معنى اللوث فيما بعد، لأن العلماء قالوا ليست أي قسامة، لا بد يكون فيه لوث، يعني فيه شبهة.

وابن رشد يقول: «وأما القائلون بها وبخاصة مالك فرأى أن سنة القسامة منفردة بنفسها مخصصة للأصول كسائر السنن المخصصة».

وابن حزم وضّحها أكثر فقال في (المحلّى): «والقول عندنا هو ما قلناه من أن البيّنة في الدعاوى كلها دماء كانت أو غيرها سواء. واليمين في كل ذلك سواء؛ يمين واحدة فقط على من ادّعي عليه، إلا في الزنى والقسامة؛ ففي الزنا أربعة من الشهود فصاعدًا لا أقلّ للنص الوارد في ذلك خاصة وفي القسامة خمسون يمينًا لا أقلّ للنص الوارد في ذلك -يعني لا يقل عن خمسين يمينًا، وهي خمسون يمينًا تُقسم على خمسين رجلًا، لكن إذا لم يوجد إلا عشرون رجلًا، فتُقسم الخمسون على العشرين-. يقول ابن حزم: وبقي كل ما عدا ذلك على عموم قول رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (بيّنتك أو يمينه ليس لك إلا ذلك). وعلى قوله -صلى الله عليه وسلم-: (لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى قوم دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على من ادّعي عليه) فلا يخرج من هذا إلا ما أخرجه النص».

أنا لا أريد أن أطيل في الآراء ولكن يعجبني قول الإمام الكاساني، وهو إمام حنفي كبير، في كتابه (بدائع الصنائع) يقول: «وأما بيان سبب وجوب القسامة والدية فنقول سبب وجوبهما هو التقصير في النصرة، وحفظ الموضع الذي وُجد فيه القتيل ممن وجب عليه النصرة والحفظ، لأنه إذا وجب عليه الحفظ فلم يحفظ مع القدرة على الحفظ صار مقصّرًا بترك الحفظ الواجب فيؤاخذ بالتقصير زجرًا عن ذلك وحملًا على تحصيل الواجب، وكل من كان أخصّ بالنصرة والحفظ كل أولى بتحمل القسامة والدية لأنه أولى بالحفظ فكان التقصير منه أبلغ، ولأنه إذا اختُصّ بالموضع ملكًا أو يدًا بالتصرّف كانت منفعته له فكانت النصرة عليه، إذ الخراج بالضمان على لسان رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وقال تبارك وتعالى: {لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}. ولأن القتيل إذا وُجد في موضع اختص به واحد أو جماعة إما بالملك أو باليد وهو التصرّف فيه فيتهمون أنهم قتلوه، فالشرع ألزمهم القسامة دفعًا للتهمة، والدية لوجود القتيل بين أظهرهم».

يعني واحد وُجد مقتولًا في قرية، أو في مكان معين، ولا نعرف قاتله؛ إذًا أهل القرية هؤلاء جميعًا يتحمّلون القسامة ويتحمّلون الدية، لأن هذا فيه زجر وعدم تضييع للدماء، حتى يحفظوا الحقوق. لأن كل من سيدفع المال فيما بعد ذلك سيبحث بنفسه ليضرب على أيدي السفهاء منهم او أيدي المخاطرين أو أيدي المجرمين أو ليرشد

عن الفاعل الحقيقي لأنه لا يريد أن يتحمّل الضرر، فهو نوع من المشاركة الاجتماعية للأخذ على أيدي المجرمين وعلى أيدي هؤلاء القتلة. فلذلك يتحمّلون جميعًا حتى يحافظوا على الأمن والأمان في قريتهم أو في محلّتهم.

الرأي المختار:

الرأي الذي نميل إليه أن القسامة مشروعة، وأن القسامة مهمة جدًا ولو لم يُعمل بالقسامة لهلكت أنفس، واجترأ كثير من الناس عليها وتحايلوا على القتل دون أن تمسّهم عقوبة من الحاكم. يعني ممكن واحد غريب يزور قرية فيتآمروا عليه ويقتلوه أو يُقتل في ذلك المكان والناس لا تبحث ولا تهتم من القاتل وتضيع دماء معصومة هدرًا هكذا.

لذلك شُرعت القسامة حفظًا للأنفس، وصيانة لها من الهدر، وردعًا للمعتدين، فهي مانع رادع تمنع المجرم من ارتكاب جريمة القتل، فمهما حاول التستّر والتخّفي فإن وسائل الإثبات لا تتعسّر على أولياء المقتول، فيضع في حسبانه أنه لن يفلت من العقاب، وحتى لا تفتر الهمم في البحث عن القاتل.

وإذا كان في القصاص حياة للناس، فكذلك القسامة فإنها حياة للناس أيضًا كما قال ابن شهاب الزهري لعمر بن عبد العزيز: إن في القسامة حياة للناس.

وطبعًا الآن هناك وسائل حديثة لمعرفة الجاني، وسائل الاستعراف: الكلب البوليسي، البصمة الوراثية، الحمض النووي DNA، وعدسات التصوير والمراقبة، وكل هذه الوسائل يمكن يتم الاستعراف منها على الجاني أو على القاتل أو على الجريمة، هذه تساعد كثيرًا في تحديد الجاني.

لكن تظلّ القسامة ممكن يؤخذ بها في الأماكن التي لا يوجد فيها هذه الوسائل الحديثة أيضًا. يعني ممكن يؤخذ بها في أماكن مثل المدن والقرى والقبائل النائية والصحراوية والغابات والأطراف النائية وغيرها. أو حتى الوسائل الحديثة هذه ممكن تُعتبر نوعًا من اللوث والشبهة يعني مثل الكلب البوليسي، والشاهد الواحد، والكاميرات، ممكن نعتبرها من اللوث والشبهة، فيُلجأ إلى القسامة في هذه الحالة. وأنا سأبيّنها في قضية اللوث إن شاء الله.

كيفية القسامة:

يقسم خمسون من أولياء الدم. من الذي سيبدأ بالقسامة؟ بعضهم قال أولياء الدّم هم الذين يقسمون كما في حديث سهل بن أبي حثمة، وبعضهم قال يبدأ المدّعى عليهم أو تُرد اليمين إليهم. أيًا كان الأمر يقسم أولياء

الدم خمسين يمينًا فيقسمون بالله أن فلانًا هذا ويعيّنونه قتل قتيلهم، أو أن الجماعة هذه هي التي قتلت قتيلهم هكذا. وبعض العلماء يقول تُرد الأيمان أيضًا إلى الآخرين المدّعى عليهم ويقولون: والله ما قتلناه ولا نعرف له قاتلًا.

من هم أولياء الدم؟ البعض يقول هم الورثة. لكن يعجبني كلام ابن حزم صراحة أنه وضّح أن أولياء الدم هم الورثة ومن بعدهم. لأن عبد الله بن سهل عندما قُتل كان أخوه عبد الرحمن أصغر القوم وكان هو الوريث، وكان أبناء عمومته: حوّيصة ومحيّصة هم الأكثر سنًا، ولم يكونوا من الورثة. والرسول قال: كبّر، وليبدأ ابن العم. إذًا ممكن العصبة والورثة. وطبعًا هؤلاء الخمسون الذين سيقسمون من أولياء الدم ليس كلهم ورثة، أكيد من العصبة، ومن ذوي الأرحام. هو ابن حزم يوسّع هذا الأمر إلى كل أقارب هذا البطن، وكل هذا الشِعب وأهل القرية الذين لهم علاقة بالقاتل، هؤلاء هم الذين يقسمون، هم الورثة والعصبة وذوي الأرحام.

طيب ماذا سيحدث بعد القسامة؟

هناك اختلاف بين الفقهاء: رأي يقول القاضي يأمر بأخذ الشخص الذي عيّنوه وقالوا هو قاتل ابننا، فيُقاد به. يعني يُقتص به بأيمانهم. هذا رأي.

وهناك رأي آخر يقول يؤخذ منهم الدية فقط ولا يُقتص لأنها لا زالت شبهة. وهذا أيضًا إذا لم يعيّنوه وإذا رفضوا القسامة فإنهم أيضًا يستحقون الدية فقط.

ولا تجب القسامة بمجرّد أن يُعرف القاتل وشهد الشهود على جرمه وتقدّم أولياء القتيل بدعواهم إلى القاضي وقدّموا له بيّنتهم. وإنما تجب القسامة إذا لم يُعرف القاتل وكان هناك لوث في هذا القتل، أي شبهة يغلب على الظن الحكم بمقتضاها وأنها تثمر صدق الدعوى. فالقسامة إذًا لا تثبت بمجرّد دعوى أولياء القتيل أن فلانًا أو جماعة ارتكبوا جريمة القتل، بل لا بد مع ادّعائهم وجود اللوث، وجود الشبهة التي تسند وتدعّم وتقوّي دعواهم.

اللوث:

ما معنى اللوث؟ اللوث يعني أمارة أو علامة يغلب معها الظن بصدق المدّعي.

- تعريف اللوث في اللغة:

اللوث له معان كثيرة، حتى نحن نقول هذا الرجل فيه لوثة، دماغه فيها لوثة، ونقول تلوث البيئة، هذه اللَّوْثة واللُّوثَةُ لها معاني تكاد تكون أقرب إما إلى المترادفات وإما إلى المعاني المتضادة. معناها: القُوَّةُ، وعَصْبُ العِمامَةِ، والشَّرُّ، واللَّوْذُ، والجِراحاتُ، والمطالَباتُ بالأَحْقادِ، وشِبْهُ الدَّلالَةِ، وتَمْراغُ اللُّقْمَةِ في الإهالَةِ، ولُزومُ الدَّارِ، ولَوْكُ الشيءِ في الفَمِ، والبُطْءُ في الأَمْرِ.

واللُّوثَةُ، بالضم: الاسْتِرْخاءُ، والبُطْءُ، والحُمْقُ، والهَيْجُ، ومَسُّ الجُنُونِ، وكَثْرَةُ اللَّحْمِ والشَّحْمِ، والضَّعْفُ، وخِرْقَةٌ تُجْمَعُ ويُلْعَبُ بها.

والالْتياثُ: الاخْتلاطُ، والالْتِفافُ، والإِبْطاءُ، والقُوَّةُ، والسِّمَنُ، والحَبْسُ، كالتَّلْويثِ.

والتَّلوِيثُ: التَّلْطيخُ، والخَلْطُ. يقول شيء ملوث، يعني ملطّخ بأشياء مختلفة. أو أن هذا الرجل فيه لوث يعني فيه مسّ، مخّه فيه اختلاط، أو فيه مسّ جنون.

ولذلك البجيرمي في حاشيته يقول: «اللوث بمعنى القوّة لقوّته بتحويل اليمين لجانب المدّعي أو الضعف لأن الأيمان حجّة ضعيفة».

لكن اللوث معناه بسهولة: أمارة يغلب معها الظن بصدق المدّعي.

الإمام المرداوي الحنبلي يقول: «اللوث وهي العداوة الظاهرة، كنحو ما كان بين الأنصار وأهل خيبر –في حديث سهل بن أبي حثمة، لأنه كانت هناك مشاكل بين الأنصار وأهل خيبر أي اليهود، فهم اتهموهم لأن هناك عداوة– وكما بين القبائل التي يطلب بعضها بعضًا بثأر في ظاهر المذهب». يعني نفترض أن هناك قبيلة «س» ضد القبيلة «ص». واحد من القبيلة «ص» قُتل عند القبيلة «س» هنا لوث، لأن هنا فيه عداوة، والعداوة لوث. يغلب على الظن أنهم من قتله، يغلب على الظن صدق المدّعي.

ولذلك الإمام الشوكاني يقول: «اللوث في الأصل هو ما يثمر صدق الدعوى». وإلا فلو قال واحد مثلًا هؤلاء القوم قتلوا ابننا أو أن هؤلاء الناس قتلوا وهكذا لا تُقبل مثل هذه الدعاوى إلا بلوث، بأمارة وعلامة تبيّن صدق الدعوى. وإلا كل مجموعة من الناس يأتون إلى مجموعة من البشر فيقولوا هؤلاء قتلوا ابننا. فلماذا يعني ولا يوجد بينكم عداوة ولا يوجد بينكم أي شيء؟! كيف ستُقبل أمام القضاء مثل هذه القضايا؟ لا بد من لوث.

وممكن اللوث حتى لو لم توجد عداوة، ممكن هذا الرجل وُجد في القرية رغم أن القرية مع القرية العلاقات طيبة، ولكن وُجد مجروحًا مطعونًا في القرية، إذًا لوث، الآن أمارة: الرجل وُجد مطعونًا بسكين في قريتكم. لكن كما يقول الأحناف إذا لم يكن مطعونًا ولا فيه أي شيء إذًا هو موت طبيعي، مات حتف أنفه.

لكن طبعًا بالنسبة لنا في العلم الحديث الآن والوسائل الحديثة ممكن لو واحد مات وغير مجروح، وغير مطعون، وتم تشريحه طبقًا للوسائل الحديثة من الطب الشرعي وغيره والتحليل ممكن نكتشف أنه مات مسمومًا، وممكن نكتشف أنه خُدّر، أو خُنق، فهنا لوث. فيجوز هنا في هذه الحالة رفع الدعوى على هذه القرية أو على هذا المكان أو على هذا الحي أننا وجدنا ابننا قتيلًا عندهم.

وابن قدامة يقول أيضًا: «اللوث: هو العداوة الظاهرة بين المقتول والمدّعى عليه كنحو ما بين الأنصار ويهود خيبر وما بين القبائل والأحياء وأهل القرى الذين بينهم الدماء والحروب وما بين أهل العدل وما بين الشرطة واللصوص وكل من بينه وبين المقتول ضغن يغلب على الظن أنه قتله».

ويقول الإمام الشربيني في (الإقناع): «لوث: وهو بإسكان الواو وبالمثلثة -يعني الثاء- مشتق من التلويث أي التلطيخ يقع به أي اللوث في النفس صدق المدّعي بأن يغل على الظن صدقه بقرينة».

إذًا القسامة عند هؤلاء يُشترط فيها اللوث حتى تذهب إلى القاضي. يعني أنت مثلًا تعمل قاضيًا الآن، وجاءت جماعة وقالت وجدنا ابننا قتيلًا عندهم في قريتهم، ولا يوجد أي أمارة. هل بينكم وبينهم عداوة؟ يقولون: لا. هل بينكم وبينهم أي شيء؟ لا يوجد شيء. لا يوجد أي لوث، لا يوجد أي أمارة، لا يوجد صدق دعواهم حتى. ففي هذه الحالة القاضي لا يقبل مثل هذه الدعوى على رأي الجمهور.

وخاصة إذا وجدوه في خارج المحلّة، أما إذا كان قريبًا من محلّتهم أو في محلّتهم وكان مجروحًا أو مطعونًا أو غير ذلك ففي هذه الحالة هذا لوث حتى ولو لم توجد عداوة، حتى ولو كانوا أصدقاء. لكن كان مطعونًا في محلّتهم أو قريبًا من محلّتهم أو في شارعهم أو في حيّهم ووجدوه مطعونًا هذا في حد ذاته لا يحتاج إلى عداوة، يكفي هذا الجرح، أو يكفي هذا الطعن، أو القتل؛ ميت برصاص، بسكين، أو بأي شيء. فإذًا القتل تمّ في هذا الحي فأنتم تتحملون هذه القسامة. هنا يبدأ القاضي في استدعائهم حتى يقسم أولياء الدم ويعيّنوا شخصًا أو جماعة من

هؤلاء ثم بعد ذلك يحكم بحكمه. سواء أخذ برأي الحكم بالقصاص والقود إذا عيّنوا شخصًا معيّنًا، أو يأخذ من باب الاحتياط بالدية فقط.

هناك صور للوث العلماء تكلّموا فيها.

من صور اللوث أن يكون هناك شاهدا واحدا يقرّ هذا الشاهد أنه كان أمام القتيل والقتيل قال له أن فلانًا قتلني ثم يموت. فيأتي هذا الشاهد أمام القاضي يقول إن الرجل وهو في حشرجة الموت عند الحلقوم قال لي أن فلانًا قتلني ثم مات. هذا اسمه لوث، هو لا يؤخذ به بمفرده في القضية، لأن هذه دماء، ما ينفع فيها شاهد واحد. وهو لم يشهد القتل، هو شهد على أن المقتول عيّن فلانًا. فهذا لوث، وهذه أمارة قويّة تدلّ على صدق المدّعين بالقسامة. ويطالبون بالقسامة في هذه الحالة كطريق من طرق إثبات جريمة القتل. وفي هذه الحالة يستدعي القاضي المدّعى عليهم، لو كان يأخذ برأي من يبدأ بالمدّعي فيبدأ بالمدّعي وتُرد اليمين إلى المدّعى عليهم المتهمون بالقتل. أو العكس، يبدأ المدّعى عليهم باليمين. والجمهور يرى أن المدّعى عليهم يبدؤون باليمين، والأحناف يقولون يبدأ المدّعي –أولياء الدم– باليمين.

إذًا هذه صورة من صور اللوث.

واللوث أيضًا أن يزدحم الناس في مضيق مثلًا فيوجد فيهم قتيل، الناس كانوا في مكان ضيق فانصرفوا وفجأة وجدوا قتيلًا بينهم. هذا لوث. والإمام أحمد عنده رواية أنه ليس بلوث لأنه مات في زحام، وديته على بيت المال. والبعض يقول لا، هذا لوث، ممكن يُحاكم هؤلاء في هذا المكان المزدحم حتى لا يُطلّ دم امرئ في الإسلام.

ومن صور اللوث أيضًا أن يوجد قتيل لا يوجد بقربه إلا رجل معه سيف أو سكين ملطّخ بالدم، ولا يوجد غيره. يعني واحد مقتول ورجل معه سكين ملطّخ بالدماء، ولا يوجد إلا هذا الرجل، مما يغلب على الظن أنه قتله. وربما لم يكن قتله، ربما هو مرّ فأمسك السكين ولم يقتله، لكن لم نجد إلا هو. ففي هذه الحالة هذا لوث. هذه أمارة قوية يغلب عليها صدق المدّعين أولياء الدم أن هذا الرجل هو الذي قتل. ففي هذه الحالة يقسمون خمسين يمينًا أن هذا هو القاتل.

أو وجدنا رجلًا مقتولًا وواحد يجري أول ما رأى الناس، وقُبض عليه، فيغلب على الظن أنه هو القاتل. فهذا لوث. هذه أمارة يغلب على الظن أنه هو قاتله. فيحتكمون إلى القاضي كطريق من طرق القسامة فيقسمون خمسين يمينًا أنه هو قاتله.

والإمام أحمد له صور أخرى من اللوث، أن يشهد بالقتل عبيد ونساء. فهذا عند الإمام أحمد يعتبره لوثًا، لأنه يغلب على الظن صدق المدّعي في دعواه. وعنده رواية يقول ليس بلوث، أي الصبيان والنساء والعبيد لأن شهادتهم مردودة.

وأيضًا عند الإمام أحمد يقول وإن شهد فسّاق أو صبيان فهل يكون لوثًا؟ عنده روايتان. نعم لو فساق، ولكن إذا تواتروا كما يقول العلماء: مجموعة من الفساق قالوا إن فلانًا هو الذي قتل، وهم شهادتهم عند القاضي في الأساس لا تُقبل. لكن حتى لا يُطل دم في الإسلام فهذه أمارة، يغلب على الظن نظرًا لتواتر هؤلاء، لأنهم من أماكن مختلفة وشهدوا أن فلانًا هذا قتل فلانًا أو أنه أقرّ أمامهم أن فلانًا قتله. هذه شهادة الفسّاق أيضًا لو كانت متواتر تُعتبر لوثًا، كأمارة يغلب على الظن صدق المدّعي.

طبعًا كل العلماء عندهم صور من صور اللوث هذا كثيرة. حتى نحن عندنا في العصر الحديث: الكاميرا. لما الكاميرا تصور شخصًا معينًا، والكاميرا صورته وهو يجري ولم تصوره بدقة، ولكن استطعنا أن نحدد ملامحه، في هذه الحالة نعتبره لوثًا، أمارة يغلب على الظن بها أنه هو القاتل. فيقسم أولياء الدم خمسين يمينًا أو خمسون رجلًا يأتون ويقسمون خمسين يمينًا.

لذلك الإمام ابن حجر لخّص هذا الكلام في القسامة فقال: «واتفقوا كلهم على أنها –أي القسامة– لا تجب بمجرّد دعوى الأولياء حتى يقترن بها شبهة يغلب على الظنّ الحكم بها واختلفوا في تصوير الشبهة:

واحد مريض يقول دمي عند فلان، فلان هو الذي جرحني أو أصابني. هذا نوع من اللوث. وحتى إن لم يكن به أثر أو جرح، فإن ذلك يوجب القسامة عند مالك والليث.

وأيضًا من الصور أن يشهد عدلان بالضرب ثم يعيش بعده أيامًا ثم يموت منه من غير تخلّل إفاقة. قالوا تجب فيه القسامة. يعني مثلًا لو اثنان عدلان قالا إن فلانًا ضرب فلانًا، وفلان هذا مات، يعني عاش عدة أيام ثم

مات، قالوا في هذه الحالة هناك لوث، لأن هناك أمارة أنه مات بسبب الضرب. وقد يكون مات بدون شيء، لكن هذه شبهة الآن فيه أمارة يغلب على الظن فيها صدق المدّعي.

الإمام الشافعي يرفض هذا، يقول هذا ليس فيه قسامة بل فيه القصاص مباشرة، لأن هناك علاقة سببية بين الضرب وبين الموت. يقول إن هذه شهادة، عدلان شهدا، فهذه شهادة لا تحتاج إلى قسامة في هذه الحالة وهذا ليس من اللوث في شيء.

الصورة الرابعة التي عدّها الإمام ابن حزم: أن يوجد مقتول وعنده أو بالقرب منه من بيده آلة القتل وعليه أثر الدم مثلًا ولا يوجد غيره فتشرع فيه القسامة عند الإمام مالك والشافعي ويلتحق به أن تفترق جماعة عن قتيل. طبعًا في أيامنا هذه نستطيع أن نرفع البصمات إن كان هو الذي قتل أو لم يقتل. ولكن حتى برفع البصمات، لأنه ممكن واحد يمسك وهو غير قاتل، ممكن يمسك السكين من باب التعرّف هكذا. وممكن أنه كان يحاول أن يعطيه قبلة الحياة كما يقولون كي يتنفس فمات، فممكن هنا الريق وهذه الأشياء تظهر في الحمض النووي فيقولوا هو القاتل. فهذا لوث. لكن نعتبره أمارة، يغلب على الظن، فلذلك تشرع القسامة هنا.

أو أن يقتتل طائفتان فيوجد بينهما قتيل. فالجمهور يرون أن فيها قسامة. وفي رواية عن مالك: تختص القسامة بالطائفة التي ليس هو منها. يعني تختص القسامة الطائفة التي فيها العداوة وليست طائفته، لكي تدفع الدية وتوجب عليها الدية.

وأيضًا صورة أن يوجد قتيل في محلّة أو في قبيلة، فهذا يوجد القسامة عند الثوري والأوزاعي وأبي حنيفة وأتباعهم ولا يوجب القسامة عندهم سوى هذه الصورة. وشرطها عندهم إلا الحنفية أن يوجد بالقتيل أثر. أما عند الإمام الأوزاعي والثوري وأبي ثور لا يشترط أن يكون به أثر أو غير أثر، ميت هكذا إذًا هم الذين قتلوه، حتى لو كان حتف أنفه. لكن الإمام أبو حنيفة يقول لا بد من أثر.

ونحن نقول نعالج هذه القضية بالتشريح، والعلم الحديث يستطيع أن يقول هو مات مخنوق، أو نتيجة سم أو غيره.

وقال الإمام أبو داود الظاهري: لا تجري القسامة إلا في العمد على أهل مدينة أو قرية كبيرة وهم أعداء للمقتول، وذهب الجمهور إلى أنه لا قسامة فيه بل هو هدر، لأنه قد يُقتل ويُلقى في المحلّة ليتهموا وبه قال

الشافعي وهو رواية عن أحمد. يعني الإمام داود الظاهري وغيره يقول لا تجري القسامة إلا في العمد على أهل مدينة، أو قرية كبيرة ويشترط يكون هناك عداوة. لكن الجمهور يقول كيف ستكون هناك عداوة لأنها في مدينة مثل مدينة القاهرة، مدينة لندن، مدينة مزدحمة، أو مدن كبيرة على مستوى العالم وواحد قُتل فيها، فسنحلّف من؟ ونقسم على من؟ في هذه الحالة لو وُجد قتيل فلا نستطيع أن نجري القسامة ولا غير ذلك، فهذا ديته على بيت مال المسلمين. هذا نعرف أن فلانًا هذا من قبيلة كذا أو من عائلة كذا فإنه يُعطى الدية من بيت المال لأننا لا نستطيع أن ننسب إلى أي مجموعة بشرية في هذه الحالة من هو الذي قتله. خاصة في المدن الكبرى وأماكن الزحام والتي لا يوجد عداوة ظاهرة فيها.

وأما الأحناف طبعًا لم يشترطوا اللوث في القسامة، وحجّتهم في ذلك: قوله –صلى الله عليه وسلم–: (يحلفون خمسين لكم) ولم يذكر اللوث. يعني هم قالوا إنه في حديث سهل بن أبي حيثمة لم يوجد أي دليل على اللوث. لكن هذا الكلام مردود عليها؛ لأن اللوث كان موجودًا، أن أهل خيبر ديانة، وأهل الأنصار ديانة، هؤلاء يهود وهؤلاء مسلمون في عداوة إذًا هناك لوث، والقتيل قُتل عند خيبر.

إذًا أستطيع أن أقول: لقد اتفق معظم الفقهاء على اشتراط اللوث لوجوب القسامة إلا الأحناف؛ فإنهم لم يشترطوا اللوث، فمجرّد وجود قتيل فهو على أهل المكان الذي وُجد فيه بشرط أن يكون به أثر كما قال الإمام السرخسي في (المبسوط): «والقتيل عندنا كل ميّت به أثر، فإن لم يكن به أثر فلا قسامة فيه، ولا دية إنما هذا ميت، لأن حكم القسامة ثبت شرعًا في المقتول، والمقتول إنما مات حتف أنفه بالأثر، فمن لا أثر به فهو ميت فلا حاجة بنا إلى صيانة دمه عن الهدر بخلاف من به أثر». هذا هو رأي الأحناف. يعني واحد يمشي في الشارع مات لوحده هكذا، فهل سنعطيه دية؟! إذًا نحن نقصد الذي يُقتل وبه أثر.

إذًا لا يشترطون اللوث بوجود عداوة هو يكفي أن فيه أثر. يعني ممكن نعتبرها نحن أن وجود الأثر هو لوث.

لكن كلام السرخسي إذا كان مقبولًا قديمًا فإنه غير مجد في عصرنا الحالي، حيث من الممكن أن تُحلل جثة المتوفى ويستطيع خبراء المعمل الجنائي التوصّل إلى كيفية زهوق روح المتوفى هل مات بالخنق أم بالسم أم مات موتًا طبيعيًا. وهذا إن شاء الله سنتناوله في موضوع الوسائل الحديثة، نمرّ عليها مرورًا سريعًا كوسائل الاستعراف الحديثة؛ الاستعراف بالكلب البوليسي، الاستعراف عن طريق بصمة الأصابع، أو عن طريق حمض نووي DNA، نعطيكم فكرة للقاضي الشرعي عندما يتصدّى لمثل هذه الحالات.

أما عن صور اللوث فأنا شخصيًا أرى الأخذ بشهادة الشاهد العدل الواحد، واعتباره لوثًا كما ذكر معظم الفقهاء وممكن الأخذ بشهادة غير العدول بشرط التواتر. يعني لو مجموعة من الفسّاق شهدوا أن فلانًا قتل فلانًا، وهذه الشهادة لأنهم فساق لا يؤخذ بقولهم عند القاضي لكن ممكن تُشرع القسامة في هذه الحالة، ويقسم هؤلاء اليمين حتى لا يُهدر مثل دم هذا القتيل، ولا يُطلّ دم امرئ مسلم في الإسلام. إذًا ممكن الأخذ بشهادة غير العدول بشرط التواتر لأن هذا الشرط يتناسب مع روح الشريعة وحتى لا يُهدر دم مسلم بريء ومن ثم تضيع حقوق كثير من الناس.

كنت أود أن نتكلّم عن مسألة مسؤولية الشهود عن الرجوع عن الشهادة، ولكن نرجئها إلى الدرس الخامس عشر إن شاء الله.

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

بارك الله فيكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات، حيّاكم الله وبيّاكم في كل مكان، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء وصلنا إلى الدرس الخامس عشر من دورة «القضاء الشرعي».

إن شاء الله اليوم سنتكلّم عن وسائل الإثبات الحديثة، وهل تُعتمد أمام القاضي؟ مثل: بصمة الأصابع، أو البصمة الوراثية، أو ما يُسمى باستعراف الكلب البوليسي. هذا الموضوع نقدّمه لمن سيعمل إن شاء الله ويتصدّى للقضاء الشرعي.

لكن هناك تقدمة هامة، وقد كتبت ذلك بالتفصيل في كتابي (إثبات جريمة القتل العمد)، فلتُراجع هناك بالتفصيل لأني لا أريد أن أخوض في المسائل العلمية لأني تكلّمت عنها بشيء فيه تفصيل، لكن أنا أقول: يُعتبر الإثبات وخاصة الجنائي بصفة خاصة باستخدام الوسائل العلمية الحديثة له أهميته في الوصول إلى الجاني الحقيقي من خلال الأدلة المستمدة من أجهزة التصوير وأجهزة الهواتف والاختبارات الكيميائية التي تكشف وجود السمّ مثلًا في دم القتيل والتي تؤدي إلى إثبات الحقيقة.

وإن شاء الله اليوم سنحاول أن نلقي الضوء على بعض هذه الوسائل العلمية المتعارف عليها وخاصة البصمة الوراثية ومدى الاعتماد عليها لدى القاضي الشرعي في حكمه، وخاصة في عقوبة القصاص؛ سواء في جريمة القتل العمد، أو في قصاص في النفس أو الأطراف. نفترض إذا لم يعترف المتّهم ولم يكن هناك شاهدان عدلان، فهل تثبت أو تنتفي عنه تهمة جريمة القتل العمد مثلًا بمجرّد النتيجة التي يتوصل إليها عن طريق الحامض النووي مثلًا باعتباره أدقّ وسائل الإثبات العلمية الحديثة مثلًا حاليًا؟ هذا الذي سأحاول اليوم أن أناقشه على حضراتكم.

أولًا: بصمة أصابع اليد والقدم:

يُعتبر علم بصمات الأصابع من الوسائل البوليسية الفعّالة في مكافحة الجريمة قبل اكتشاف علم البصمة الوراثية؛ الحامض النووي DNA.

وهذه البصمة الوراثية في كتب قديمًا ظهرت في القرن الماضي في منشورات حول علم البصمات كتبها الدكتور «نهيمة كرو» وكان هذا الرجل عضوًا في الجمعية الملكية البريطانية للأطباء والجرّاحين. وكتبها هذا الرجل ثم بعد ذلك بعامين ظهرت مجلّات علمية تحمل اسم عالم يُدعى «مارسيللو ماليبيغي» تكلّموا فيها عن الطبقات الجلدية. وبعد ذلك في سنة ١٨٢٣ حدث تطوّر على يد عالم شهير اسمه «جوهانز بدكنشي» هذا العالم قال إن هناك شيئًا لفت نظره طبعًا حكى تلك النقوش والأثلام المتّصلة بعضو اللمس على سطح القدم واليد في الداخل وخاصة ما هو منقوش على سطح السلامية الأولى من أصابع اليدين، أثار انتباهه هذا وحصل على معلومات عامة فيزيولوجية يعني ما يُسمى علم تشريح اليدين، وأنه تبيّن له بتجارب لا تُحصى أن هناك تسعة أشكال مختلفة لهذه الأثلام أو بالأحرى لتلك التي تظهر على سطح السلامية الأولى من الأصابع.

هذه النتائج الأولى والتجارب الأولى ثم ظهر واحد اسمه السير «وليم هرشل» هذا من الباحثين الأوائل أيضًا في علم البصمات كان يعمل في شركة الهند الشرقية التابعة لما يُسمى التاج البريطاني إذ كان يكتفي بأخذ بصمة السلاميات الأولى للأصابع على عقود العمل التي كان يشرف عليها. وبعد ذلك تمّ تطوير هذا العلم وظهر لنا عالم اسمه «هنري فولدز» وهو يُعتبر أفضل الباحثين في هذا العلم، وهو أصلًا رجل إنجليزي عاش في اليابان وكان يعمل في مستشفى هناك في طوكيو. وكان معاصرا لـ «هرشل» هذا الذي عمل مستقلًّا أيضًا، وتوصّل إلى ملاحظات قوية جدًا، وجد علامات بصمية لدى فحصه بعض اللوحات التي تعود إلى ما قبل التاريخ أثناء إلقاءه محاضرة في «الفيزيوبلجيا»، وأثارت هذه الظاهرة اهتمامه فطوّر هذا الرجل أبحاثه حتى حصل على مجموعة كبيرة من الانطباعات البصمية لأشخاص من مختلف الجنسيات وقارنها ببعضها البعض، ثم امتدت بحوثه فشملت حتى انطباعات القرود كمحاولة لإثبات بعض العلاقات السلالية.

في سنة ١٨٨٠ قدّم هنري فولدز اقتراحه التاريخي الذي استطاع أن يقدّمه للتعرّف على المجرمين من آثار بصماتهم المتروكة على مسرح الجريمة وكتب رسالة علمية في ذلك وقال: بإمكان العامل في هذا الحقل معرفة الانطباعات إذا ما وُجدت هذه على الصلصال أو الزجاج. وهذه نتيجة واقعية وقال إنه اختبرها شخصيًا مرتين:

الأولى عندما ترك أحدهم انطباعه على كأس زجاجي، ولحسن الحظ كان لدي نسخة عن انطباعات هذا الشخص، فوضح تطابق الانطباعتين لدى فحصهما بالمجهر. والثانية: كان الدليل الوحيد لإدانة أحدهم هو تطابق انطباعاته مع الانطباعات التي خلّفها على حائط أبيض أثناء تسلّقه. وأيضًا في الطب استطاعوا من خلال هذا التعرّف على هوية بعض الضحايا مجهولي الهويّة. يعني الرجل توسّع في هذا وكتب كتابًا في هذا الموضوع، وهو كتاب في علم البصمات واقترح أخذ انطباعات أصابع اليد العشر، وهذا ما لم يتوصّل إليه صنوه السير وليم هرشل من قبل.

ثم جاء بعد ذلك فرنسيس جالتون وقدّم بحوثه في علم الإجرام، وقال إن علم البصمات يُعتبر وسيلة لمكافحة الجريمة، وأدرك أن الأشكال هذه تبقى ثابتة طيلة حياة الفرد، وأن الفروق بين هذه الأشكال يجب أن تكون كثيرة كي تنطبق بصمات كل فرد بصورة فريدة، وضرورة وجود طريقة ثابتة لتصنيف الانطباعات.

المهم العلماء طوّروا أبحاثهم، وحتى في الأرجنتين ظهر واحد اسمه «جوان فيوشيش» وقدّم عدة أبحاث في هذا المجال وكانت معتمدة في أمريكا اللاتينية، وانتشر بعد ذلك هذا الأسلوب واعتُمد في علم البصمات كدليل جنائي، وأول ما ظهر كان ظهر في سنة ١٩١٤ في فرنسا، وكان قبل ذلك بقليل ظهر أيضًا في إنجلترا وبعض الدول، ثم بعد ذلك الدول حتى الدول العربية وغيرها أخذوا من سنة ١٩٢٨ و١٩٥٩ كل هؤلاء أخذوا بهذه الوسيلة الحديثة.

لكن أنا أقول رغم دقّة هذا العلم إلا أنه ليس كافيًا للحكم بالقصاص على المتّهم مثلًا في جريمة القتل العمد، طالما أصرّ المتّهم على عدم الاعتراف لأنه قد يتصادق وجوده في نفس وقت الجريمة، من الجائز أن يمسك هذا المتّهم أي شيء بطريقة عفوية، وربما يُصاب بحالة هلع أو خوف شديد فيفرّ من مكان الجريمة حتى لا يتّهمه أحد، فتُرفع البصمات في هذه الحالة فيُتهم أنه القاتل. يعني إذًا هي هذه قرينة ضعيفة، دليل ضعيف جدا حتى لو أخذناه كدليل، خاصة في هذه الجرائم الكبيرة. فالذي يحدث أن رجال البحث الجنائي قد يتوصّلون إليه عن طريق رفع بصماته التي تركها على الآلات أو الأشياء التي مسكها في مسرح الجريمة فيتم القبض عليه ويُقدم للمحاكمة على أنه القاتل؛ لذلك ينبغي أن تتوافر قرائن أخرى للحكم على المتّهم.

لذلك أنا أرى شخصيًا عدم الحكم بقتل المتهم بالقصاص في هذه الحالة ما لم يعترف أو يشهد عليه شاهدان عدلان. وفي هذه الحالة فعلى القاضي الجنائي أن يحكم عليه لو ثبت عليه بالبصمة أو بقرائن أخرى؛ شاهد واحد أو بأي شيء آخر، ففي هذه الحالة ممكن يحكم عليه بالدّية المقرّرة في الشريعة الإسلامية.

وطبعًا ليست أي بصمة، وأنا لست هنا بصدد التكلّم عن بحث علمي، أنا فقط أعطي نبذة أو معلومات بسيطة فقط تفيد القاضي الشرعي أو طالب العلم الذي يريد أن يتعرف على علم القضاء الشرعي أسهّل له المعلومة فقط ولكن هذه أبحاث كبيرة وكتب وموسوعات في هذا الأمر.

يُشترط لبصمات الأصابع أن تكون على جسم أو سطح ناعم ونظيف بدرجة مناسبة كالخشب المصقول أو الزجاج أو المعادن أو المرآة وما شابه ذلك. الأرض المغطاة بأعشاب وحشائش أو نباتات أخرى لا تظهر عليها آثار الأقدام في أغلب الأحيان. الأرض الجافة أو المحروثة أو المجروفة حديثًا لا يتمكن حالتها غالبًا من طبع علامات القدم المميزة عليها، ولا يظهر عليها شكل القدم جيدًا؛ وعلى ذلك فالآثار التي توجد عليها لا يمكن الانتفاع بها في غالب الأحيان. الأرض المروية حديثًا والتي تغمرها المياه بكثرة حتى لو فيه آثار أقدام صعب أن تستفيد منها. وجود تشققات كبيرة في الأرض قبل أو بعد حدوث الآثار بها لا نستطيع نعمل مضاهاة هنا أيضًا. الأرض الرملية التي يحدث فيها انهيال بكثرة لا يمكن معرفة حقيقة الأثر الموجود عليها.

إذًا هذه حجة ضعيفة حتى في القوانين الوضعية، لما اعتمدوها وأخذت بها بعض المحاكم نقضتها المحاكم الأعلى منها وقالت هذه ليست كافية لإدانة المتهم، وادرؤوا الحدود بالشبهات، وقالوا لا يجوز الأخذ بمثل هذا الدليل أي دليل البصمة فقط، فاعتبروه دليلا ضعيفًا.

وهذا هو الصحيح، إذا كان هذا هو الدليل الوحيد في رفع البصمات فأرى ألا يحكم القاضي بالقود ويكتفي بالدية احتياطًا إذا لم تكن هناك قرائن أخرى، أما إذا كان غير معترف ولا توجد أدلّة أخرى فكيف القاضي يحكم عليه بالعقوبة ولا توجد إلا هذه البصمة.

والقاضي هنا حسب الاقتناع، القاضي الجنائي الشرعي ممكن يرى إذا كان سيأخذ بها أو لا يأخذ بها وممكن يبرّئ المتهم إذا لم يكن عنده إلا هذه وممكن لا يأخذ بتقرير الخبراء إذا رأى أن الموضوع غير جدّي وبملاحظات

وقرائن أخرى. هذه مسائل تكون في قناعة القاضي أيضًا. ونحن نتكلّم عن القاضي الشرعي الذي يحكم بالشريعة الإسلامية، وحتى في القضاء العادي عندهم ما يُسمى قناعة القاضي، أن يكون القاضي مقتنعًا بالكلام.

ثانيًا: استعراف الكلب البوليسي:

إلى أي مدى تُعتبر بيّنة الكلب في اقتفاء أثر المتهم بواسطة حاسم الشم بيّنة مقبولة في الإثبات؟ يُقال إن لكل إنسان رائحة تختلف عن الآخر، وأن الكلاب نظرًا لتربيتها قادرة على تمييز الرائحة بين شخص وآخر، ومن ثم قادرة على اقتفاء أثر رائحة معيّنة. يعني يأتون إلى ثوب معيّن أو ملابس مدفونة في مكان معيّن، أو يأتون إلى أي شيء خاص بهذا الشخص المتهم فيشمّ الكلب، أول ما يشم نفس الرائحة فالكلب يتّجه إلى الشخص نفسه لأنه شمّ العرق، شمّ رائحة معيّنة، فعندما يتّجه إلى شخص معيّن ويمسك به أو ينبح عليه إذًا هذا هو الشخص المشار إليه فيقبضون إليه. فهل يجوز الحكم بالإدانة على مثل هذه البيّنة أمام القاضي الشرعي؟

البيّنة قديمًا قُبلت على سلوك الكلب البوليسي في شمال إيرلندا، وأسكوتلندا، وكندا، ونيوزلندا، لكنها في محاكم مثلًا في جنوب أفريقيا لم تُقبل قديمًا.

وأيضًا هناك بعض المحاكم قديمًا حتى في القوانين الوضعية أنه لا جناح على الحكم إذا القاضي استند إلى استعراف كلب الشرطة –الكلب البوليسي المدرّب– كقرينة يعزز بها أدلّة الثبوت التي أوردها –يعني هناك أدلّة ثبوت أخرى من ضمنها استعراف الكلب– لكن إذا اتخذه دليلًا أساسيًا لوحده فإنه لا يُقبل. يعني حتى الذي يقبل استعراف الكلب البوليسي فهو دليل ضعيف، فهذا الدليل الضعيف إذا كان مضمونًا إلى قرائن أخرى ممكن يأخذ به القاضي في إدانة المتّهم. لكن أن يكون لوحده لا.

ولذلك أنا أقول شخصيًا إن تعرّف كل الشرطة المدرّب على الجاني قرينة ضعيفة جدًا؛ لأنه يعتمد على المدرّب الذي قد يدرّب الكلب مسبقًا على أي أثر من ملابس المتّهم مثلًا فيسهل التعرّف عليه ومن ثم تقديمه للمحاكمة فينبغي الحذر الشديد من تعرّف الكلب البوليسي على الجاني أو الجثة لكنه قد يقوى إذا كانت هناك قرائن أخرى يعتمد عليها القاضي أكثر من قرينة تعرّف الكلب البوليسي، وعلى أيه حال فأنا أرى ألا يُحكم في جرائم القصاص على المتهم في جرائم القتل العمد لأن فيها إزهاق روح بقرينة الكلب البوليسي، سواء كانت هذه القرينة

منفردة أو معضّدة بقرائن أخرى، ما لم يعترف المتّهم ولم يشهد عليه شاهدان، فللقاضي في هذه الحالة أن يحكم عليه بالدّية المقرّرة في الشريعة الإسلامية، ولا يحكم عليه بالقود درءًا للشبهة طبعًا.

ثالثًا: البصمة الوراثية، الحامض النووي DNA

نصل إلى أهم شيء اكتشفه الإنسان ما يُسمى البصمة الوراثية أو يُسمى الحامض النووي DNA. طبعًا هو موضوع علمي معقّد ومركّب، فنحاول بقدر الاستطاعة أن نأخذ بعض الأشياء البسيطة.

البصمة: هي العلامة في اللغة. والوراثية: من الإرث أو من الميراث، وهو ما يتركه أو يخلفه الميّت لورثته. علم الوراثة: هو الذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل إلى آخر، وتفسير الظواهر المتعلّقة بطريقة هذا الانتقال.

في اصطلاح علماء هذا العلم، علماء الكيمياء، علماء الطب، وعلماء الفيزياء، وعلماء العلوم هذه: البصمة الوراثية عندهم عبارة عن عزل الحامض النووي DNA عن مصادره الحيوية بواسطة أنزيمات خاصة تقسم هذا الحامض إلى مواقع قيد، حيث لكون له تسلسل معيّن؛ ومن ثم يتم له تصنيف أجزاء الحامض النووي التي تمّ الحصول عليها بهذه الطريقة بواسطة شيء اسمه الهجرة الكهربائية التي تتمثّل في أن يوضع على أطراف هلامية تحت مجال كهربائي المحلول الذي يحمل أجزاء الحامض النووي، وبطريقة خاصة يتم جعلها مرئية، ويتم التمييز بين الأجزاء ووضع علامات على كل منها عن طريق مجسّات جزئية ذات طابع إشعاعي، فيتكوّن عندئذ ما يُسمى فيلم حسّاس أبيض وأسود، يمكن أن تظهر منه الركيزة أي ما يُسمى «التصوير الإشعاعي الذاتي»، وذلك بترك خطوط واضحة إلى حدّ ما والمقارنة من حيث العدد والمكان الخاص بصورتين إشعاعيتين يتيح الوصول إلى هوية مصدرها البيولوجي.

ما هو تعريف الحامض النووي؟ عبارة عن مادة كيميائية تتحكم في تطوير شكل الخلايا والأنسجة في جسم الإنسان، فهو بمثابة خريطة خاصة بتطوير الجسم محفوظة في داحل كل خلية من خلاياه. كما يقول العلماء.

وهناك أمور متعلّقة بالحامض النووي:

ما يُسمى الجينات الوراثية: من الأمور المتعلّقة بالحامض النووي، والتي شغلت الأوساط العلمية في الآونة الأخيرة، ما يُعرف بالجينات، وهي جمع جين، وهو عبارة عن جزء من الحامض النووي على الكروموسوم، وقيل إنه

عنصر كروموسومي لانتقال الميزات الوراثية، ويحتوي جسم الإنسان على حوالي مائة ألف جين في الخلية الواحدة، ولكن العلماء لم يكتشفوا إلا حوالي سبعة آلاف جين فقط. وذكروا العلماء أن الجين هذا يختلف عن الجينوم، وهو كلمة مركّبة من كلمتي: جين، وكروموسوم، والجينون يمثّل مجمل التركيب الوراثي.

خصائص البصمة الوراثية:

دعكم من هذه التفاصيل الشديدة، نقول ما هي خصائص البصمة الوراثية؟ يعني لماذا نحن نهتم بالبصمة الوراثية؟

خصائص البصمة الوراثية حسب الأدلّة التي يقولها علماء الطب والوراثة يقولون إنها تتميّز هذه عن غيرها من الأدلّة البيولوجية الأخرى بالخصائص الآتية:

- الاختلاف الكامل بين كل فرد عن آخر عند تحليل البصمة الوراثية بما ينفي التوافق والتشابه بينهما، ولكن يُستثنى من ذلك حالة التوائم المتماثلة الواحدة.

- البصمة الوراثية تُعتبر من أدقّ الوسائل التي تُعتبر من أدقّ الوسائل التي تحدد هويّة الإنسان، لأن العلماء ذكروا أن نتائج استعمال هذه البصمة لا تقبل الظنّ أو الشك بنسبة تصل إلى ١٠٠%، وذكر بعضهم إن نسبة دقّة هذه البصمة تصل إلى ٩٩،٩٩٩% في إثبات الأبوّة، ولكن بعض العلماء تحفظ على نسبة ال١٠٠% وقال: إن هذه الطريقة كغيرها من الطرق البيولوجية لا يمكن اعتبارها ١٠٠% صحيحة وخالية من العيوب، ولكن قد تكون قريبة من هذه النسبة لأنها تحتاج لمعايير للتأكد من صحتها، كالمؤهّلات العلمية والخبرة الممتازة وسلامة الطرق والإجراءات التي تُتبع لتحليل البصمة الوراثية.

يعني ممكن النتيجة تطلع لك كما يُقال ٩٩،٩٩٩% أو ١٠٠% لكن هناك مشكلة أخرى، الذي يعمل الموضوع هذا بشر، قد يكون هذا الرجل غير مؤهّل علميًا، قد يكون المعمل هذا ليس معملًا دقيقًا علميًا على المواصفات والشروط العلمية الدقيقة، يحصل أي خلل في المعمل نفسه وفي الآلات التي يستخدمها، ولذلك العلماء يتحفظّون من أجل هذا. لا بد أن تتأكد من سلامة الطرق. لكن واحد يعمل حمض نووي في أدغال أفريقيا، أو واحد في دولة متخلّفة مثلًا، أو ناس عندهم الكهرباء تقطع ولا يوجد عندهم حتى معمل نظيف ولا

أي شيء، ولا يوجد واحد حتى عنده علم متخصص في هذا الأمر، فممكن يخلط الأمور، يعمل نتائج كارثية، فهذا هو سرّ تحفظّ العلماء على موضوع البصمة الوراثية.

– قوّة الحامض النووي وتحمّله ضد التعفّن والتغييرات الجوية، وهذا يساعد على سهولة معرفة أصحاب الجثث والأشلاء المتناثرة. نحن رأينا أناسًا يأتون بجرائم مضى عليها خمسة وعشرين سنة، ثلاثون سنة، خمسون سنة، استطاعوا كشفها. ويحددون هويّة الشخص، كما حدث في أمريكا وحدث في بريطانيا وفي الدول الغربية، استطاعوا أن يصلوا إلى تتبع هذه الجرائم الغامضة.

– البصمة الوراثية تفيد في الإثبات في النسب أو الجريمة، وتفيد أيضًا في النفي كما في الجرائم.

طبعًا كيفية تحليل الحامض النووي واستخلاص البصمة الوراثية هذه مسائل كبيرة ومعقّدة وأنا لا أريد أن أدخل في هذا الموضوع، لكن بعد استخلاص البصمة الوراثية بعد رفع العيّنة من مكان الحادث تُعامل معمليًا، بحيث يتم التخلّص من المواد المصاحبة للعيّنة، مثل كرات الدم الحمراء والمواد الصلبة، بواسطة جهاز طرد مركزي ذي سرعة عالية حتى تُستخلص كرات الدم البيضاء، ويتم تكسير نواة خلية الدم البيضاء بواسطة الإنزيمات. والمقصود هنا بالتكسير قطع غلاف الخليّة وصولًا إلى الشريط المزدوج الحلزوني في صورة راسب أبيض هلامي هو البصمة الجينية. هذا كلام العلماء.

ولا تظن أن القاضي لا بد أن يكون عالما بهذه العلوم، القاضي ممكن يستعين بالخبراء من أهل التخصص، ويكون هذا الخبير له شروط الأمانة وغيرها لأنه أقرب إلى الشهادة. فليس معنى ذلك أن القاضي يعلم كل شيء، والقاضي أحيانًا ممكن يستعين بالفقهاء، يعني يستعين بهم في المسائل العويصة. يقول لهم ما هو الرأي الشرعي في ذلك ويأخذ هو الرأي الذي يجتهد فيه ويميل إليه بعد استشارته للفقهاء، يعني القضية ليست أن القاضي لا بد يكون عالما بكل أمور الدنيا والدين والعلوم، لا، إذا كانت هناك قضايا تحتاج إلى عالم في الهندسة، عالم في الطب، عالم في الجغرافيا، عالم في أي تخصص يستعن به، خبراء في الأراضي وفي الأشياء الزراعية يستعين القاضي بهؤلاء الخبراء ويطلب شهادتهم ويطلب التقارير، ثم بعد ذلك يحكم بما يراه باقتناعه فيما بعد.

هذه البصمة الوراثية طبعًا حقّقت نجاحًا كبيرًا جدًا واستطاعت أن تحدد هويّة الجاني فعلًا في جرائم كثيرة جدًا، وخاصة في الدول الغربية، مثلًا في فرنسا أُجريت اختبارات جينية للتعرّف على شخصية ركاب طائرة

هـذه البـالغ عـددها ٣٢٠ راكبًـا سـقطت قـرب استراسـبورج في ٢٠ ينـاير سـنة ١٩٩٢م. هـذه AIRBUS استخدموا فيهـا موضـوع البصـمة الوراثيـة والحـامض النـووي. وأيضًـا في مصـر اسـتخدموها في أخـذ عيّنـات مـن دم أقارب ضحايا الطائرة المصرية التي سقطت بالقرب من شواطئ الولايات المتّحدة الأمريكية عام ١٩٩٩م، وذلك للتعرّف على أشلاء هؤلاء الضحايا من خلال مضاهاة الصفات الوراثية للدم والأسنان وشعر الرأس. ويمكن من خلال العثور على عظام بشرية التعرّف على شخصية صاحبها بالمقارنة بالعيّنة المأخوذة منه وعيّنة من أبويه أو أبنائه.

موقع البصمة الوراثية من الأدلّة الشرعية:

يعني ما هو المستند الشرعي للبصمة الوراثية؟ المتفق عليه بين العلماء المختصّين في مجال البصمة الوراثية أنها تعتمد كليًا على تحليل الخلية الحية عن طريق معرفة الحامض النووي الموجود بها، الذي يختلف جزئيًا من شخص لآخر، وهذا التحليل يتمّ في المعامل المتخصصة بواسطة الفنيين الباحثين في هذا المجال. وعلى ذلك فإن البصمة الوراثية تُعد من الأدلّة الفنّية التي يستعين بها القاضي في معرفتها بأهل الخبرة المتخصصين، وفي النهاية تخضع لسلطة القاضي ولتقدير القاضي.

أما عن المستند الشرعي للبصمة الوراثية:

– أولًا استدلّوا بقول الله تعالى في سورة يوسف: {وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ}.

قال أبو بكر بن العربي الحافظ العلامة المالكي: «وهكذا يجب على الناظر أن يلحظ الأمارات والعلامات، وتعارضها».

وقال أيضًا: «إن المصالح والعادات لا تختلف فيها الشرائع. أما أنه يجوز أن يختلف وجود المصالح فيكون في وقت دون وقت، فإذا وجدت فلا بد من اعتبارها. وقد استدل يعقوب –عليه السلام– بالعلامة، فروى العلماء: أن الإخوة لما ادّعوا أكل الذئب له قال: أروني القميص. فلما رآه سليمًا قال: لقد كان هذا الذئب حليمًا. وهكذا فاطردت العادة والعلامة، وليس هذا بمناقض لقوله –صلى الله عليه وسلم–: (البيّنة على المدّعي واليمين على من

أنكر). والبيّنة إنما هي البيان، ودرجات البيان تختلف بعلامة تارة، وبأمارة أخرى، وبشاهد أيضًا، وبشاهدين ثم بأربع».

وقلنا لكم إن الحافظ ابن القيّم –رحمه الله– أوصلها إلى ست وعشرين، يعني لم يعتمد على الشاهدين فقط أو ما اتفق عليه الجمهور ولكنه زادها إلى ست وعشرين طريقًا لإثبات الدعوى؛ سواء دعوى جنائية، دعوى مدنية، دعوى في المداينات، دعوى في النسب، وفي كل ما تتخيّلونه من المشاكل التي بين الناس فابن القيم توسّع فيها.

– وقوله تعالى أيضًا في سورة يوسف: {وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ}.

يقول ابن العربي في (أحكام القرآن) أيضًا: «في هذا دليل على العمل بالعرف والعادة، لما ذُكر من أخذ القميص مقبلًا ومدبرًا، وما دلّ عليه الإقبال من دعواها، والإدبار من صدق يوسف».

والإمام القرطبي كان متأثّرًا جدًا بأبي بكر بن العربي فلذلك قال: «في الآية دليل على القياس والاعتبار، والعمل بالعرف والعادة، لما ذُكر من قد القميص مقبلًا ومدبرًا».

ثانيًا: هناك قواعد أيضًا فقهية تُعتبر مستندًا لمشروعية البصمة الوراثية، مثل:

اليقين لا يزول بالشك.

الأصل براءة الذمة.

الأصل في الأشياء الإباحة.

دليل الاستصحاب، كما يقول ابن نجيم: «الحكم ببقاء أمر محقق لم يظن عدمه».

والشوكاني في (إرشاد الفحول) يقول: «الاستصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي، ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاءه في الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك لأمر ما لم يوجد ما يغيّره، فيُقال الحكم الفلاني قد كان فيما مضى، وكلما كان فيما مضى ولم يُظنّ عدمه فهو مظنون البقاء.

ولذلك الخوارزمي في كتابه (الكافي) يقول عن الاستصحاب: وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سُئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس؛ فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات؛ فإن كان التردّد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردّد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته».

والشيخ أبو زهرة في كتاب (أصول الفقه) يقول: «إن الاستصحاب يؤخذ به من حيث لا دليل، ولذلك وسع نطاق الاستصحاب الذين حصروا الأدلّة في أقلّ عدد؛ فنفاة القياس وسّعوا في الاستدلال به، فالظاهرية والإمامية وسّعوا في الاستدلال به، وأثبتوا به الأحكام في مواضع كثيرة لم يثبتها فيه جمهور الفقهاء الذين أثبتوا القياس، فكل موضع فيه قياس أخذ به الجمهور، قد أخذ الظاهرية في موضعه بالاستصحاب، والشافعي الذي لم يأخذ بالاستحسان كان أكثر أخذًا بالاستصحاب من الحنفية والمالكية؛ لأنه في كل موضع كان للعرف أو الاستحسان فيه حكم كان محلّه عند الشافعي الاستصحاب». وكان محلّه عند المالكية الاستحسان أو عند الأحناف.

والاستصحاب في الحقيقة لا يثبت حكمًا جديدًا، ولكن يستمرّ به الحكم السابق الثابت بدليله المعتبر؛ فهو إذن ليس دليلًا فقهيًا ولا مصدرًا تُستقى منه الأحكام، وإنما هو فقط قرينة على بقاء الحكم السابق الذي أثبته دليله.

خلاصة الرأي في هذه المسألة:

البصمة الوراثية تستند إلى القاعدة الأصولية التي تقرّر أن الأصل في الأشياء الإباحة، وفي الإنسان براءة الذمة، ما لم يقم الدليل على عكس ذلك باعتبار أن هذه القاعدة تمثّل أحد أدلّة الأحكام الشرعية المعروفة في الشريعة الغرّاء، وهو دليل الاستصحاب الذي من مقتضاه أن اليقين لا يزول بالشك، وأن الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه، حتى يثبت خلافه بدليل آخر أقوى منه. وعلى هذا تُعتبر البصمة الوراثية دليلًا شرعيًا في الإثبات والنفي بصفة عامة، ولكنه ليس دليلًا مطلقًا عن القيود والضوابط، بل يخضع لكثير منها حتى تكون له حجيته أمام القاضي في إثبات الدعوى أو في نفيها.

لكن هذه المسائل لما ظهرت والبصمة الوراثية وهذه الأشياء العلماء تصدّوا لها، هناك قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بشأن البصمة الوراثية. انعقد هذا في سنة ١٤٢٢هـ يعني في سنة ٢٠٠٢. وهذا القرار كان

«بشأن البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها». هم عملوا مقدمة في المجمع الفقهي، وكان في دورته السادسة عشرة، وانعقد في مكّة المكرّمة في يوم ٢١ لـ ٢٦/١٠/ ١٤٢٢هـ الموافق من ٥ لـ ١٠ يناير ٢٠٠٢م. المهم بعد التفاصيل هذه كلها قالوا: البصمة الوراثية هي البنية الجينية، نسبة إلى الجينات أي المورثات، التي تدلّ على هويّة كل إنسان بعينه. وأفادت البحوث والدراسات العلمية أنها من الناحية العلمية وسيلة تمتاز بالدقة لتسهيل مهمة الطب الشرعي، ويمكن أخذها من أي خلية بشرية من الدم، أو اللعاب، أو المني، أو البول، أو غيره.

وبعد الاطلاع على ما اشتمل عليه تقرير اللجنة التي كلّفها المجمع في الدورة الخامسة عشرة بإعداده من خلال إجراء دراسة ميدانية مستفيضة للبصمة والاطلاع على البحوث التي قُدمت في الموضوع من الفقهاء والأطباء والخبراء، والاستماع إلى المناقشات التي دارت حوله، تبيّن من ذلك كله أن نتائج البصمة الوراثية تكاد تكون قطعية في إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين، أو نفيهم عنهما، وفي إسناد العيّنة من المني أو الدم أو اللعاب التي توجد في مسرح الحادث إلى صاحبها؛ فهي أقوى بكثير من القيافة العادية التي هي إثبات النسب بوجود الشبه الجسماني بين الأصل والفرع، وأن الخطأ في البصمة الوراثية ليس واردًا من حيث هي، وإنما الخطأ في الجهد البشري أو عوامل التلوّث ونحو ذلك؛ وبناء على ما سبق قُرر ما يأتي:

– أولًا: لا مانع شرعًا من الاعتماد على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي، واعتبارها وسيلة إثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص لخبر (ادرؤوا الحدود بالشبهات)؛ وذلك يحقق العدالة والأمن للمجتمع، ويؤدي إلى نيل المجرم عقابه وتبرئة المتهم، وهذا مقصد مهم من مقاصد الشريعة. -إذًا تؤخذ ولكن لا تؤخذ في الحدود ولا تؤخذ في القصاص-.

ثانيًا: أن استعمال البصمة الوراثية في مجال النسب لا بد أن يُحاط بمنتهى الحذر والحيطة السرية، ولذلك لا بد أن تُقدم النصوص والقواعد الشرعية على البصمة الوراثية.

ثالثًا: لا يجوز شرعًا الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز تقديمها على اللعان. -يعني مثلًا واحد متزوج زواجًا شرعيًا بعقد شرعي سليم نقول له تعال اعمل حمض نووي حتى نتأكد أن الأولاد هؤلاء أولادك! هؤلاء ثبت أنهم أولاده بالنسب والفراش الشرعي، فهذا لا يجوز أصلًا؛ لأن هذا معناه أنك تعرّض الناس وتعرّض أعراض الناس للخطورة، الناس تزوجوا شرعًا وبعقود شرعية وأنجبوا أطفالًا على الفراش الشرعي فلا يجوز أن

تأتي تقول له تعال حتى نعمل حمضًا نوويًا حتى نثبت أن الأولاد هم أولادك، هم ثبتوا شرعًا. وهذا نوع من التلاعب وممكن يضرّ بأعراض في هذه الحالة-.

- رابعًا: لا يجوز استخدام البصمة الوراثية بقصد التأكد من صحة الأنساب الثابتة شرعًا. -ويجب منع هذا، لو فيه قاضي شرعي، أو حكومة أو سلطان أو أمير أو خليفة أو أي نظام شرعي قائم أن يمنع هذا، لأن هذه خطيرة جدًا-.

- خامسًا: يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات الآتية:

١- حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء؛ سواء أكان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلّة أو تساويها، أم كان بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه.

٢- حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية الأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب. -فنأخذ تحليلات من العيّنات والجينات ونحدد هوية الأب-.

٣- حالات ضياع الأطفال واختلاطهم، بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب، وتعذّر معرفة أهلهم، أو وجود جثث لم يمكن التعرّف على هويتها، أو بقصد التحقق من هويّات أسرى الحروب والمفقودين. -نأخذ عيّنات منهم وعيّنات من الذين يبحثون عنهم، من يقول أنا أبوه، والذي يقول أنا أخوه، أو الأبناء، فنكشف في هذه الحالات ونثبت النسب-.

سادسًا: لا يجوز بيع الجينوم البشري لجنس، أو لشعب، أو لفرد، لأي غرض. -لأن هذا فيه كل خصائص الإنسان، وفيه كل ما تتخيّلونه من تاريخ الشخص نفسه، اسمه علي أو محمد وجذور العائلة والعناوين وكل شيء، فكل هذه معلومات خطيرة جدًا لا يجوز بيع هذا، لأنه ممكن يحصل اختلاط أيضًا وتؤدي إلى مفاسد شديدة-.

سابعًا: يوصي المجمع بما يأتي:

١- أن تُمنع الدولة إجراء الفحص الخاص بالبصمة الوراثية إلا بطلب من القاضي الشرعي. يعني ليس كل أحد يقول تعال نعمل بصمة وراثية، يجب أن يكون هذا في يد دولة شرعية أو في يد السلطان والقاضي يأمر بذلك، ولا يكون الحال أنه كل واحد فاتح مكتب أو معمل خاص ويجري البصمة الوراثية، لأن فيها معلومات خطيرة عن

تاريخ الإنسان، وعن الأسرة، وعن العائلة، وممكن تُحفظ أو تُباع، ويتلاعب الناس في هذه الجينات فيما بعد أو هذه العينات فتكون مصيبة، وحتى حفاظًا على أسرار الناس.

٢- تكوين لجنة خاصة بالبصمة الوراثية في كل دولة يشترك فيها المختصون الشرعيون.

٣- أن توضع آلية دقيقة لمنع الانتحال والغش، ومنع التلوّث. لأن التلوّث ممكن يعمل مصائب في المختبرات ويؤدي إلى أضرار كبيرة في هذا الموضوع.

إذًا هذا الذي ذكروه وهذه الاحتياطات نلخّصها فيما يلي:

- عدم استخدام تقنية تحليل الحامض النووي إلا في غرض الأبحاث الدقيقة؛ البحث الجنائي، أو نفي الاتهام، وفي حدود الأشخاص المطّلعين بأمر التحقيق فحسب، وليس كل واحد له الحق في الاطلاع؛ لأنه يطّلع على معلومات عن الشخص؛ يعرف شجرة العائلة وكل شيء عن الإنسان. وممكن بعضهم يأخذها ويجريها في بعض المختبرات على جسم آخر، ويعمل اختلاطات ويخلّط الجين بحيوانات وقرود وخراف.

- وبعد أن يأخذ العيّنة يأمر القاضي الشرعي بطمس هذه المعلومات نهائيًا، ويكون بمعرفته هو وبمعرفة لجنة مختصّة، لأن هذه معلومات بشرية وتؤدي إلى أضرار كبيرة جدًا بالشخص الذي أُخذت منه. ولذلك لا يُسمح بالإجراء إلا من سلطات مختصة شرعية وبأمر القاضي وفي نطاق ضيق جدًا.

وفيما يتعلّق بحفظ العيّنات والأنسجة المستقطعة والمعلومات المتحصّلة منها فهذه يجب التخلّص منها نهائيًا.

المهم أنا في النهاية حتى لا أتعبكم كثيرًا لأن الساعة أوشكت على الانتهاء في هذه المحاضرة أرى بعد عرض كل هذه الوسائل الحديثة للتعرّف على هويّة الجاني أرى أنها ثمرة من ثمار العقل البشري والتطوّر التاريخي الطبيعي للإنجازات العلمية للإنسان على مرّ العصور، وهذه الوسائل والمخترعات لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية؛ إذ أن مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق مصالح الناس ومن هذه المصالح القضاء على الإجرام واتخاذ كافة التدابير الاحترازية لاقتلاع جذوره، وإذا كان المتيسّر قديمًا هو القسامة وقرائن أخرى كالقيافة وتتبع الجاني عن طريق بعض قصاصي الأثر من خلال خبرات بشرية بسيطة. وإذا كان القضاء قديمًا يستأنس بها في أحكامه، فإن الوسائل العلمية الحديثة تُعتبر أدقّ مثل بصمة الأصابع والحامض النووي.

ولذلك فإنني أرى أن هذه الوسائل العلمية الحديثة إذا تمّت بضوابطها المتعارف عليها علميًا وتحت مراقبة أجهزة الدولة الشرعية وبأمر قضائي من القضاء الشرعي وبنفس الشروط والضوابط التي ذكرتها المجامع الفقهية هذه فإنها ستكون أقوى من القسامة بالطبع، والقيافة، لأن كل هذه أدلة ضعيفة وحجج ضعيفة. القسامة نلجأ فيها في حالات معيّنة كما شرحتها لكم، فهي حجج ضعيفة لكن نلجأ إليها لأنه لا يوجد أدلة ولكن هناك لوث معيّن وشروط وضوابط تكلّمنا عنها فيما سبق.

إذًا بصمة الأصابع وخاصة البصمة الوراثية (الحامض النووي DNA) أقوى منها وأدقّ في التعرّف على هوية القاتل؛ لأنها أقوى من القيافة وتتبع الأثر والتشابه الجسماني. لكن إذا ما تمّ اللجوء إلى الحامض النووي للتعرّف على هوية القاتل في جريمة القتل العمد فيجب أن نفرّق بين حالتين؛ الحالة الأولى: إذا جاءت نتيجة التحليل بالسلب أي نفي التهمة عن المتهم ففي هذه الحالة يجب على القاضي أن يحكم ببراءة المتهم، إعمالًا بالقواعد الشرعية (ادرؤوا الحدود بالشبهات)، لأنه لا يوجد اعتراف منه، ولا يوجد شهود، ولا يوجد أي قرائن ولا أي شيء إلا هذه، إذًا لو جاءت النتيجة سلبًا يُبرأ المتهم. وتنطبق هذه القاعدة أيضًا على القصاص في النفس، وعندهم في القواعد الإجرائية الجنائية القانون الوضعي يقول: الشك يُفسّر لصاحب المتّهم، وهي مثل: ادرؤوا الحدود بالشبهات.

الحالة الثانية: إذا كانت النتيجة بالإيجاب وأن هذه البصمة الوراثية للجاني هذا، ففي هذه الحالة أرى ألا تُطبق عقوبة القصاص عليه احتياطًا للدماء؛ لأن هذه الوسيلة رغم تقدّمها العلمي إلا أنها ليست مطلقة، فمن الجائز نسبة الخطأ في نتيجة التحليل، وإن كانت نسبة الخطأ ضعيفة؛ لذلك فللقاضي أن يلجأ لعقوبة الدّية في حالة إصرار المتهم على عدم الاعتراف، وعدم وجود شاهدي عدل لإثبات الجريمة عليه أو إثبات الدعوى في هذه الحالة بالنسبة للقضاء الجنائي.

إذًا هذه هي الوسائل الحديثة، سواء إثبات الجريمة على المتّهم أو نفيها، إثبات النسب أو نفي النسب، من خلال بصمة الأصابع والقدمين، والبصمة الوراثية (الحامض النووي DNA). حاولنا بقدر الاستطاعة أن ندندن حول هذه الوسائل الحديثة. وطبعًا كل هذا سينطبق أيضًا على ما يُسمى بالتصوير: الكاميرا، تصوير السرعة والفوتوغرافي وغيره، وكل التصوير عبر الوسائل الحديثة الآن، فينطبق عليه نفس الشروط والقيود والقواعد التي كنا نتكلّم فيها في هذه المحاضرة.

وإن شاء الله نستكمل في الدرس القادم وهو الدرس السادس عشر من دورة «القضاء الشرعي» نستكمل طرق الإثبات لدى القاضي الشرعي؛ سواء في إثبات الدعوى جنائيًا، أو ماليًا، أو في حقوق الأشخاص، أو في حقوق الله -سبحانه وتعالى- من حدود وغيرها.

أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس السادس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، نُثني عليه الخير كله، نشكره لا نكفره، ونخلع ونترك من يفجره. اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نُصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك؛ إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، حيّاكم الله وبيّاكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. ها نحن أولاء مع الدرس السادس عشر من دروس دورة في «القضاء الشرعي». واليوم الرابع عشر من شهر جمادى الأولى لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين هجرية.

إن شاء الله سيكون هذا الدرس هو الدرس قبل الأخير، والأسبوع القادم سيكون هو الدرس السابع عشر فيكون هو الأخير ننتهي به. كنت أودّ أن أتمم العشرين لكن رأيت أن أختصر لأنني إن شاء الله سأقوم بعمل دورة أخرى في القضاء الشرعي أيضًا ولكنها تتعلّق بالشق الجنائي فقط. فإن شاء الله سنوافيكم ونعلن ذلك في حينه بعد أن ننتهي من هذه الدورة.

اليوم إن شاء الله سنتكلّم في «حكم القاضي». القاضي حكم الآن بعد أن نظر في الدعوى واستنفذ كل ما لديه وشاور مثلًا من يشاوره من فقهاء ومن مستشارين؛ لأنه كان القاضي قديمًا يشاور بعض الفقهاء في بعض المسائل الفقهية، لكن لا يلزمه أحد، لأنه الأصل فيه أنه يجتهد ولا يقلّد أحدًا، ولكنه يختار من الآراء ما يشاء، ولكن في النهاية الرأي رأيه ولا أحد يلزمه.

فبعد أن يصدر القاضي حكمه في الدعوى سواء كانت الدعوى في المال، أو دعوى في الحدود، أو دعوى في القصاص والقود؛ سواء القصاص في النفس أو الأطراف، والدعاوى أيضًا في الزواج والطلاق، كل هذه إذا أصدر القاضي حكمه وحكم فهنا يصير من حقّ المحكوم له أن ينفّذ هذا الحكم، يأخذ صورة منه، أو أن القاضي بنفسه

أحيانًا كان قديمًا القاضي يذهب مع المحكوم له ويشرف على التنفيذ، ويستدعي رجال الشَرطة ورجال الأمن لتنفيذ الحكم.

ولكن هو الأصل القاضي يحكم فقط، أما التنفيذ فهو لولي الأمر ويرسل حكمه لتنفيذه عن طريق رجال الشرطة فينفذون ذلك. ولكن كان قديمًا هذا مقبولًا، وكان أحيانًا كان القاضي فعلًا يشرف بنفسه وخاصة في القضايا مثل تعنّت بعض الولاية وتعنّت بعض الأثرياء أو الذين لهم سند من بعض السلاطين أو الخلفاء، فكان يأتي بنفسه للإشراف على تنفيذ الحكم ويأتي معه حتى لا يُظلم أحد عنده ولا يتحايل أحد على تنفيذ حكمه.

لكن هذا الحكم الذي أصدره القاضي في هذه الحالة هل يحقّ لمن تضرّر من هذا الحكم أن ينقض حكم القاضي؟ يعني يعترض على حكم القاضي؟ ومن له حقّ هذا الاعتراف وحقّ هذا النقض؟ وهل للقاضي نفسه أن ينقض حكمه بنفسه إذا تبيّن أنه قد أخطأ؟ أو هل يحقّ لقاض آخر أن ينقض حكم قاض آخر؟ وهل هناك جهة معيّنة هي التي تقوم بنقض هذه الأحكام طبقًا للشريعة الإسلامية؟ نحن نعلم حاليًا أن الأنظمة الحالية الوضعية لها أطر ولها قواعد معيّنة في مسألة نقض الأحكام واستئناف الأحكام، لكن في الشريعة الإسلامية ما هي الطريقة وما هي الآلية التي يتم بها الاعتراض على حكم القاضي؟

العلماء طبعًا قديمًا لم يتركوا هذا الأمر وتكلّموا فيه وناقشوه في كتبهم، ومن أقدم من تكلّم كان الإمام الماوردي في (أدب القاضي) في كتابه (الحاوي الكبير)، وأنا عرّفت لكم هذا الكتاب عندما كنا نتكلّم عن المراجع في مقدمة هذه الدورة فكان يشرح مختصر الإمام المزني على فقه الشافعي، فيقول الماوردي في نقض الحكم:

«(مسألة):

قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: مَنِ اجْتَهَدَ مِنَ الحكام فقضى باجتهاده ثُمَّ رَأَى أَنَّ اجْتِهَادَهُ خَطَأٌ أَوْ وَرَدَ عَلَى قَاضٍ غَيْرِهِ فَسَوَاءٌ فَمَا خَالَفَ كِتَابًا أَوْ سُنَّةً أَوْ إِجْمَاعًا أَوْ مَا فِي مَعْنَى هَذَا ردَّهُ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ وَيَحْتَمِلُ غَيْرَهُ لَمْ يَرُدَّهَ وَحَكَمَ فِيمَا اسْتَأْنَفَ بِالَذِي هُوَ الصَّوَابُ عِنْدَهُ ». هذا كلام الإمام المزني.

يقول الماوردي –وهو توفي سنة ٤٥٠هـ، وهو صاحب كتاب (الأحكام السلطانية) الشهير، ولكن هذا كتابه من أفضل الكتب وعمدة من عمدة كتب الفقه عند الشافعية كتاب (الحاوي الكبير)–: « وَهَذَا صَحِيحٌ إِذَا بَانَ لِلْقَاضِي أَنَّهُ قَدْ أَخْطَأَ فِي حُكْمِهِ أَوْ بَانَ لَهُ أَنَّ غَيْرَهُ مِنَ الْقُضَاةِ قَدْ أَخْطَأَ فِي حُكْمِهِ فَذَلِكَ ضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يُخْطِئَ فِيمَا يُسَوَّغُ فِيهِ الِاجْتِهَادُ.

وَالثَّانِي: أَنْ يُخْطِئَ فِيمَا لَا يُسَوَّغُ فِيهِ الِاجْتِهَادُ.

فَإِنْ أَخْطَأَ فِيمَا يُسَوَّغُ فِيهِ الِاجْتِهَادُ وَهُوَ أَنْ يُخَالِفَ أَوْلَى الْقِيَاسَيْنِ مِنْ قِيَاسِ الْمَعْنَى الْخَفِيِّ أَوْ أَوْلَاهُمَا مِنْ قِيَاسِ التَّقْرِيبِ فِي الشَّبَهِ كَانَ حُكْمُهُ نَافِذًا». يعني نفترض أنه خالف حكمًا في مذهب آخر أو لقاض آخر في مسألة خلافية في قياس خفي، ففي هذه الحالة حكمه يكون نافذًا. « وَحُكْمُ غَيْرِهِ مِنَ الْقُضَاةِ بِهِ نَافِذًا –أيضًا لو خالفوه في مسألة فيها قياس خفي– لَا يُتَعَقَّبُ بِفَسْخٍ وَلَا نَقْضٍ». يعني هذا إذا كانت المسألة فيما يسوغ فيه الاجتهاد.

وضربوا لذلك أمثلة، قال: «فَإِنَّ عُمَرَ لَمْ يُشَرِّكْ فِي عَامٍ وَشَرَّكَ فِي عَامٍ فَلَمَّا قِيلَ لَهُ: إِنَّكَ لَمْ تُشَرِّكْ فِي العام الْمَاضِي بَيْنَ وَلَدِ الْأُمِّ وَبَيْنَ وَلَدِ الْأَبِ وَالْأُمِّ فَكَيْفَ تُشَرِّكُ الْآنَ؟» فقال قولته الشهيرة سيدنا عمر: «تِلْكَ عَلَى مَا قَضَيْنَا وَهَذِهِ عَلَى مَا قضينا». يعني يضربون مثلًا أن سيدنا عمر حكم قديمًا بأنه شرّك ومرة لم يشرّك. وشرّك يعني جعل الإرث بين ولد الأم وبين ولد الأب والأم، مرة فعلها ومرة لم يفعلها. فقال «تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا» يعني لم ينقض حكمه، لأنها كان فيها اجتهاد مسوّغ عنده في ذلك الوقت.

ويقول أيضًا الإمام الماوردي: «وَحَكَمَ أَبُو بَكْرٍ بِالتَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فِي الْعَطَاءِ وَلَمْ يُفَضِّلْ بِالسَّابِقَةِ وَقَالَ: » إِنَّمَا عَمِلُوا لِلَّهِ وَإِنَّمَا أُجُورُهُمْ عَلَى اللَّهِ وَإِنَّمَا الدُّنْيَا بَلَاغٌ، وَلَمْ يَفْرِضْ لِلْعَبِيدِ مَعَ سَادَاتِهِمْ.

وَفَضَّلَ عُمَرُ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ بِالسَّابِقَةِ وَفَرَضَ لِلْعَبِيدِ». يعني كان يعطي لمن هو أسبق، يعني أهل بدر لهم مكانة، بيعة الرضوان لهم مكانة، ثم أهل فتح مكة، إلى السابقين، إلى أولاد الصحابة، هكذا كان ينزلهم منازلهم ولا يساوي بينهم كما كان يفعل سيدنا أبو بكر. وكله اجتهاد مسوّغ.

«وَلَمْ يَنْقُضْ بَعْضُهُمْ حُكْمَ بَعْضٍ لِنُفُوذِهِ بِاجْتِهَادٍ سَائِغٍ». يعني سيدنا عمر لم ينقض حكم سيدنا أبي بكر، وينقض معناها ممكن يرجعهم مرة أخرى يأخذ منهم المال. وصار هذا اجتهادا سائغا واجتهاد سيدنا عمر اجتهادا سائغا.

يقول الإمام الماوردي أيضًا: «فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ نَقَضَ عَلِيٌّ حُكْمَ شُرَيْحٍ فِي ابْنَيْ عَمٍّ أَحَدِهِمَا أَخٌ لِأُمٍّ حِينَ حَكَمَ بِالْمِيرَاثِ لِابْنِ الْعَمِّ الَّذِي هُوَ أَخٌ لِأُمٍّ وَأَجْرَاهُمَا مَجْرَى أَخَوَيْنِ أَحَدُهُمَا لِأَبٍ وَالْآخَرُ لِأَبٍ وَأُمٍّ». يعني سيدنا علي بن أبي طالب نقض حكم شريح في ابني العم هذين.

يقول: «فَعَنْهُ جَوَابَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ رَدَّهُ عَنْهُ قَبْلَ نُفُوذِ حُكْمِهِ بِهِ. -يعني سيدنا علي بن أبي طالب نقض هذا الحكم قبل التنفيذ-.

وَالثَّانِي: نَقَضَهُ عَلَيْهِ بَعْدَ نُفُوذِهِ، لِأَنَّهُ خَالَفَ فِيهِ ظَاهِرَ النَّصِّ فِي قَوْله تَعَالَى: {وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ} [النساء: ١٢]».

يعني يقول هو نقضه عليه لأن القاضي شريح خالف ظاهر النص. أما الذي يجتهد اجتهادً مسوغًا، وفي مسألة يسع فيها الاجتهاد فقالوا لا يُنقض هذا الحكم.

إذًا يجوز للقاضي الذي حكم أن ينقض حكم نفسه بنفسه إذا خالف نصًا، أو إجماعًا، أو قياسًا جليًا، أو قواعد معمول بها فقهية عامة. وهذا سنحاول أن ندلل عليه كما ذكرها الإمام ابن فرحون في (تبصرة الحكام).

ولكن الإمام الماوردي أعطانا أمثلة كثيرة في أن سيدنا عمر -رضي الله عنه- كان يفعل ويرد الشيء، يقول الأصل في هذا الموضوع: الدليل قوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء: ٥٩]. يَعْنِي إِلَى حُكْمِ اللَّهِ وَحُكْمِ الرَّسُولِ. وقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: (مَنْ أَدْخَلَ فِي دِينِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ).

ويقول: وَلِأَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ عَدَلَ عَنِ اجْتِهَادِهِ فِي دِيَةِ الْجَنِينِ حِينَ أَخْبَرَهُ حَمَلُ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- قَضَى فِيهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ.

وَكَانَ لَا يُوَرِّثُ امْرَأَةً مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا حَتَّى رَوَى لَهُ الضَّحَّاكُ بْنُ سُفْيَانَ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم- وَرَّثَ امْرَأَةَ أَشْيَمَ الضَّبَابِيِّ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا، فَوَرَّثَهَا عُمَرُ.

وَكَانَ يُفَاضِلُ بَيْنَ دِيَاتِ الْأَصَابِعِ حَتَّى رُوِيَ لَهُ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم - قَالَ: « وَفِي كُلِّ إِصْبَعٍ مِمَّا هُنَالِكَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ ». يعني نقض ما كان يقضي به.

ولذلك في وصيّة سيدنا عمر التي قرأناها في مقدمة هذه الدورة التي أوصاها عمر لأبي موسى الأشعري لما قال له: «لَا يَمْنَعُكَ قَضَاءٌ قَضَيْتَهُ أَمْسِ فَرَاجَعْتَ الْيَوْمَ فِيهِ عَقْلَكَ، وَهُدِيتَ فِيهِ لِرُشْدِكَ، أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الْحَقِّ، فَإِنَّ الْحَقَّ قَدِيمٌ، وَمُرَاجَعَةُ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي فِي الْبَاطِلِ».

يقول الماوردي: «وَهَذِهِ كُلُّهَا آثَارٌ لَمْ يَظْهَرْ لَهَا فِي الصَّحَابَةِ مُخَالِفٌ فَكَانَتْ إِجْمَاعًا».

ولأن الكتاب والسنة أصلٌ للإجماع، يعني لا يوجد إجماع هكذا مجرّد، الإجماع لا بد له من مستند؛ فلذلك إذا خالف القاضي الكتاب والسنة أو الإجماع ففي هذه الحالة يُنقض حكمه؛ سواء ينقضه بنفسه، أو المتظلّم أو المضرور يلجأ إلى قاض آخر فينقضه، أو يتظلّم لولي الأمر أو غيره، فإنهم ينقضون حكمه إذا خالف نصًا أو إجماعًا أو قياسًا جليًا أو حسب ما هو مقرر ومعلوم.

أما المسائل الاجتهادية التي يسوغ فيها الاجتهاد ففي هذه الحالة لا يُتعقّب على القاضي، وإلا فسدت أحوال الناس، ولا يستقرّ الحكم. كل واحد سيتظلّم من الاجتهاد، والعلماء لديهم اجتهادات كثيرة جدًا، ففي هذه الحالة كل واحد لا يعجبه شيئا سيطعن في الأحكام ولن تستقرّ أحوال الناس.

وهنا مسألة طرحها أيضًا الإمام الماوردي عندما قال: هَلْ يَتَعَقَّبُ الْقَاضِي حُكْمَ مَنْ قَبْلَهُ؟ يعني هناك قاضي جديد، هل هو يقلّب ويفتّش عن أحكام القاضي القديم وينقضها مثلًا؟

هذه المسألة أثارها الإمام المزني عندما قال: «(مَسْأَلَةٌ): قال الشافعي: «وَلَيْسَ عَلَى الْقَاضِي أَنْ يَتَعَقَّبَ حُكْمَ مَنْ قَبْلَهُ وَإِنْ تَظَلَّمَ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ قَبْلَهُ نُظِرَ فِيهِ فَرَدَّهُ أَوْ أَنْفَذَهُ عَلَى مَا وَصَفْتُ». في هذه الحالة القاضي الجديد لا يفتّش عن الأحكام، الأصل أنه قاضي عدل وأن أحكامه صحيحة، طالما لم يشك منه أحد ولم يتعرّض له أحد بدليل واضح أو ببيّنة واضحة أنه خالف الكتاب أو السنة أو الإجماع.

طيب نفترض واحد من المضرورين في الدعوى تظلّم إلى القاضي الجديد وطلب نقض الحكم للقاضي القديم. هنا في هذه الحالة كما يقول الإمام الشافعي يجوز في هذه الحالة أن يتعرّض القاضي الجديد لهذا الموضوع.

ولذلك الإمام الماوردي يقول: «وَجُمْلَةُ ذَلِكَ أَنَّ الْقَاضِيَ إِذَا تَقَلَّدَ عَمَلًا لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ أَنْ يَتَعَقَّبَ أَحْكَامَ مَنْ قَبْلَهُ وَلَا يَتَتَبَّعَهَا لِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْهَا نُفُوذُهَا عَلَى الصِّحَّةِ.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ نَاظِرٌ فِي مُسْتَأْنَفِ الْأَحْكَامِ دُونَ مَاضِيهَا.

فَلِهَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ أَنْ يَتَعَقَّبَهَا.

فَإِنْ أَرَادَ أَنْ يَتَعَقَّبَهَا مِنْ غَيْرِ مُتَظَلِّمٍ فَقَدِ اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي جَوَازِ ذَلِكَ لَهُ – وَإِنْ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ – عَلَى وَجْهَيْنِ». يعني هناك رأيان عند الشافعية؛ هناك من يجيز من باب الاحتياط، والبعض الآخر يقول: لا يجوز له أن

يتعقّبها من غير متظلّم. وهذا الرأي مشابه للمذاهب الأخرى، يعني هذا عند المالكية وعند الأحناف وهو رأي متشابه عند الحنابلة وغيرهم.

يقول: «فَإِنْ تَظَلَّمَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَوَّلِ مُتَظَلِّمٌ لَمْ تَخْلُ ظُلَامَتُهُ مِنْ أَنْ تَكُونَ فِي حُكْمٍ أَوْ غَيْرِ حُكْمٍ.

فَإِنْ كَانَتْ فِي غَيْرِ حُكْمٍ». يعني يختصم مع القاضي يقول إنه مرتشي أو يتهمه بأي شيء، ففي هذه الحالة لا بد أن يكون له بيّنة، وشهادة شهود، حتى يُحفظ مقام القاضي أيضًا؛ لأن كل واحد لا يعجبه حكم القاضي فإنه سيلجأ إلى الحيل، فلا بد أن تكون الدعوى صحيحة.

أما إذا كان في طبيعة الحكم نفسه، يقول: أيها القاضي الجديد، القاضي القديم خالف كتاب الله وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وحكم بكذا وكذا، أو خالف الإجماع في كذا وكذا؛ فهنا تُسمع ويُؤتى بالقضية مرة أخرى، ويستمع إليها، ويحكم القاضي بنقض الحكم ويردّ الحقوق إلى مستحقيها في هذه الحالة.

هذا بالنسبة لهذه المسألة عند الإمام الماوردي.

عند المالكية في (تبصرة الحكّام) عقد فصلًا في هذا الموضوع عندما كان يتكلّم عن أركان القضاء وهو ما يُنقض فيه قضاء القاضي. يقول الإمام ابن فرحون في (تبصرة الحكام) -وأنا تكلّمت معكم عن كتاب تبصرة الحكام، وهو من أفضل الكتب في القضاء، ولا يستغن عنه طالب علم في القضاء الشرعي-:

«وَقَدْ نَصَّ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ لَا يَسْتَقِرُّ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ وَيُنْقَضُ، وذَلِكَ إذَا وَقَعَ عَلَى خِلَافِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الْقَوَاعِدِ أَوْ بِالنَّصِّ الْجَلِيِّ أَوْ الْقِيَاسِ». ويعطي مثالًا لمخالفة الإجماع يقول: «كَمَا لَوْ حَكَمَ بِأَنَّ الْمِيرَاثَ كُلَّهُ لِلْأَخِ دُونَ الْجَدِّ فَهَذَا خِلَافُ الْإِجْمَاعِ؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ عَلَى قَوْلَيْنِ: الْمَالُ كُلُّهُ لِلْجَدِّ أَوْ يُقَاسِمُ الْأَخَ. وأَمَّا حِرْمَانُ الْجَدِّ بِالْكُلِّيَّةِ فَلَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ بناءً عَلَى أَنَّ الْأَخَ يُدْلِي بِالْبُنُوَّةِ، وَالْجَدُّ يُدْلِي بِالْأُبُوَّةِ وَالْبُنُوَّةُ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْأُبُوَّةِ. وإن حَكَمَ بِهِ حَاكِمٌ نَقَضْنَا هَذَا الْحُكْمَ، وَإِنْ كَانَ مُفْتِيًا لَمْ نُقَلِّدْهُ». لا نعطي الإفتاء لمن يفتي بهذه الفتوى. يعني لو حكم بأن الميراث كله للأخ دون الجد، يعني حرم الجد. ففي هذه الحالة نقول هناك إجماع على أن الأمة لها رأيان: الرأي الأول يقول المال كله للجد، والرأي الثاني يقول يقاسم الأخ الجد. معنى ذلك أن الجد موجود في جميع الحالات.

وأيضًا مثال لمخالفة النص يقول: «وَمِثَالُ مُخَالَفَةِ النَّصِّ إذَا حَكَمَ بِشُفْعَةِ الْجَارِ فَإِنَّ الْحَدِيثَ الصَّحِيحَ وَارِدٌ فِي اخْتِصَاصِهَا بِالشَّرِيكِ، وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ مُعَارِضٌ صَحِيحٌ، فَيُنْقَضُ الْحُكْمُ بِخِلَافِهِ». هذا الكلام لو واحد طالب علم مبتدئ يقرأه سيقرأه على أنه مسلَّم به، يجب الحذر الشديد في كتب القضاة، لأن هذا مثلًا قاضي مالكي، والآخر شافعي، والقاضي الآخر حنبلي مثل الإمام أبو يعلى الفرّاء، فستجد أشياء تظنّ أن فيها إجماع، أو أنها صحيحة على الإطلاق مثل هذا الموضوع. الشفعة يعني فيه اثنان شركاء في أرض، وواحد يريد أن يبيع حصّته، فمن حقّ الشريك المشترك معه في الأرض أن يشتري هذه الحصة التي ستُباع ويضمها إليه. لأنه سيأتي له بواحد آخر ممكن يكون سيئًا أو لا يتفق معه، فهو أولى أن يشتريها هو كلها لنفسه ويدفع المال.

قالوا هذا في الشريك أما في الجار فالحديث يقول الشريك ولا يقول الجار. طبعًا هذا الكلام الذي قالوه هو عند المالكية فقط، وليس عند بقية المذاهب. هناك خلاف كبير في هذه المسألة، لأن فيه عدة أحاديث، واعتراضات، وتضعيف وتصحيح؛ فمنهم من يجيز شفعة الجار، وأن الجار أيضًا يُعتبر شريكا، وهناك من لا يجيز. حتى في المذهب الواحد في الشافعية والحنابلة عندهم من يجيز وعندهم من لا يجيز.

إذًا المسألة ليست إجماعًا عكس ما يُتصوّر، وأن النص في حدّ ذاته محل نزاع. يعني حتى المثال الذي عرضه واستشهد به الإمام ابن فرحون فيه نزاع، يعني كان من الأولى أن يستشهد بنص في مخالفة الربا، لو أن قاضيًا حكم في صحة عقد فيه شرط ربا مثلًا وقال هذا عقد صحيح، أو أن رجلًا مدعيًا ادّعى على شخص آخر في عقد بيع وطالب بأن يردّ له البيع بالفوائد الموجودة في العقد فحكم القاضي بصحة العقد وحكم بردّ المبالغ المتأخرة على هذا العقد بموجب أنه عقد ربوي. هنا هذا مخالف للنص {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا}، فلو حكم قاض بذلك فإنه يُنقض، وأي إنسان يستطيع أن يتظلّم ويلجأ إلى نقض هذا الحكم لأنه مخالف لصريح الآية. وهكذا في كل النصوص الشرعية المعروفة، مثل واحد كسر لواحد زجاجة خمر فيلجأ للقاضي فالقاضي يغرّمه ثمن زجاجة الخمر ويقول له أنت عليك أن تشتري له زجاجة خمر بدل التي كُسرت، فهذا حكم باطل يُنقض في هذه الحالة، لأنه يخالف تحريم الخمر.

إذًا هذه مخالفة للنص والإجماع، لو قاضي حكم في هذه الحالة فإنه يُعتبر حكمه كأن لم يكن، ويُنقض حكم هذا القاضي لأنه خالف النص.

أما شفعة الجار فهذا عند المالكية، يعني لو قاضي مالكي مثلًا حكم بشفعة الجار، وشفعة الجار يعني أن اثنين مشتركان في مكان معيّن، واحد يريد أن يبيع شقته، أرضه، وهم مشتركون في الطريق، مشتركون في جوار المنزل، أو يريد بيع بيت وأنت جار لهذا البيت، فأنت تقول له أنا الأولى باعتبار أني مجاور للبيت. هنا الخلاف، العلماء عند المالكية قالوا لو واحد حكم بشفعة الجار فحكمه يُنقض ويكون باطلًا، لأنهم لا يقولون بشفعة الجار ويقولون بشفعة الشريك فقط، للنص. لكن عند المذاهب الأخرى لا يسلّمون بذلك، منهم من يجيز شفعة الجار ومنهم من لا يجيز، جدل فقهي كبير جدًا، لكن المالكية لا يجيزونها على الإطلاق. معظم المذاهب ستجد فيها الرأي والرأي الآخر وشروط وقيود، ما عدا المذهب المالكي فهم على الإطلاق لا يجيزون شفعة الجار.

إذًا يُنقض حكم القاضي الذي يخالف كتاب الله أو يخالف السنة أو يخالف الإجماع.

والإمام ابن فرحون أيضًا ضرب لنا أمثلة عن نقض القاضي أحكام نفسه، يقول: « وَلَهُ ذَلِكَ إنْ ظَهَرَ لَهُ الْخَطَأُ، وَإِنْ كَانَ قَدْ أَصَابَ قَوْلَ قَائِلٍ». يعني هو له إن ظهر له خطأ حتى لو كان فيه قول من بعض القضاة أو الفقهاء يؤيّد رأيه فإنه يجوز له أن ينقض حكم نفسه.

ولذلك ينقل من وثائق ابن العطّار ويقول: « وَلِلْقَاضِي الرُّجُوعُ عَمَّا حَكَمَ بِهِ وَقَضَى مِمَّا فِيهِ الاخْتِلَافُ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَمِمَّا تَبَيَّنَ لَهُ فِيهِ الْوَهْمُ مَا دَامَ عَلَى خُطَّتِهِ. فَإِنْ عُزِلَ أَوْ مَاتَ بَعْدَمَا حَكَمَ بِهِ لَمْ يَكُنْ لِغَيْرِهِ فَسْخُ شَيْءٍ مِنْ أَحْكَامِهِ مِمَّا فِيهِ اخْتِلَافٌ، وَإِنْ كَانَ وَجْهًا ضَعِيفًا». يعني الأشياء التي فيها اختلاف، وهو لم يفعلها بنفسه، لا يجوز لغيره أن يأتي وينقض هذا الحكم طالما فيه اختلاف.

ويقول: « إذَا قَضَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ فِيهَا اخْتِلَافٌ وَوَافَقَ قَوْلًا شَاذًّا نُقِضَ حكمه، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَاذًّا لَمْ يُنْقَضْ وَمُرَادُهُ بِالشَّاذِّ وَاَللَّهُ أَعْلَمُ مِثْلُ الْقَوْلِ بِشُفْعَةِ الْجِوَارِ» مرة أخرى، لأنهم يعتبرون الذي يجيز شفعة الجوار هذا قول شاذ رغم أنه ليس بشاذ عندما ترى آراء الأئمة الجمهور ستجد أنهم يجيزون أيضًا وليس رأيًا شاذً، لكن لأنهم عندهم في المذهب في المالكية لا يجوز شفعة الجار فيعتبروا القول بشفعة الجار قولًا شاذً.

وينقل عن الإمام سحنون بقوله: «إذَا قَضَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ، وَكَانَ الْحُكْمُ مُخْتَلَفًا فِيهِ، وَلَهُ فِيهِ رَأْيٌ فَحَكَمَ بِغَيْرِهِ سَهْوًا فَلَهُ نَقْضُهُ». هو الذي ينقض الحكم بنفسه.

« وَقَالَ ابْنُ رَاشِدٍ: وَوَجْهُ سَهْوِهِ أَوْ غَلَطِهِ لَا يُعْرَفُ إِلَّا مِنْ قَوْلِهِ» هو الوحيد الذي سيعرف ذلك، أي القاضي الذي حكم.

طيب نفترض القاضي رأى أن هناك حكما أصوب من قضائه، يعني هو حكم بالصواب ولكن تبيّن له فيما بعد أنه أصوب، فهل في هذه الحالة يرجع في حكمه السابق وينقضه؟ لأنه تبيّن له الأصوب أو الأحسن؟

بعض الفقهاء يقولون يجوز له ذلك. لكن يعجبني قول ابن عبد الحكم من فقهاء المالكية يقول في هذه الحالة لا يجوز له ذلك، ويرى أنه يمضي. لأنه سيحدث خلل في الأحكام، بين الصواب والأصوب، الحسن والأحسن. هو يقضي بالأصوب فيما بعد، لكن لا ينقض قضاءه الذي قضاه لأنه صواب، وقضاء صحيح، حتى تستقرّ الأحكام، ولا يرجع القاضي كل ما يقرأ شيئا جديدا يقول كان الأولى أن أفعل ذلك وتبيّن لي أن هذه الطريقة أفضل، وهل حقوق الناس ستظل معلّقة هكذا على اجتهاد القاضي فيما بعد؟! طالما أنه استعمل القواعد الشرعية سليمًا، لم يخالف نصًا ولا إجماعًا. ثم إذا تبيّن له أن هذا صواب والآخر أصوب فيقول كما قال سيدنا عمر: «تِلْكَ عَلَى مَا قَضَيْنَا وَهَذِهِ عَلَى مَا قضينا» تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي به الآن.

إذًا تكلّمنا عن جزيئة القاضي ينقض حكم نفسه.

الإمام ابن فرحون تكلّم أيضًا في مسألة «نقض القاضي أحكام غيره»، والإمام الماوردي قالها أيضًا ولكن نؤكّدها عند الإمام ابن فرحون المالكي يقول: «وَنَظَرُهُ فِي أَحْكَامِ غَيْرِهِ يَخْتَلِفُ، فَأَمَّا الْعَالِمُ الْعَدْلُ فَلَا يُتَعَرَّضُ لِأَحْكَامِهِ بِوَجْهٍ إِلَّا عَلَى وَجْهِ التَّجْوِيزِ». التحويز يعني الجمع والضم لأجزاء متفرّقة. «عَلَى وَجْهِ التَّجْوِيزِ لَهَا إِنْ عَرَضَ فِيهَا عَارِضٌ بِوَجْهِ خُصُومَةٍ فَأَمَّا عَلَى وَجْهِ الْكَشْفِ لَهَا وَالتَّعَقُّبِ فَلَا». يعني طالما كان القاضي السابق عدلًا، ومرضيًا في حكمه وفي قضائه، فلا يفتش عنه إلا إذا طلب منه الخصم. وليست على إطلاقها هكذا، يعني يأتي واحد يقول له القاضي السابق أخطأ، فيأتي بالقضية هكذا مباشرة، لا، يبيّن له وجه الخطأ، وأخطأ في ماذا، ويكون عنده دليل، حتى لا يتلاعب الناس في القضايا وفي الأحكام نكاية في القاضي.

ويقول ابن فرحون: «وَهَذَا فِيمَا جُهِلَ حَالُهُ مِنْ أَحْكَامِهِ هَلْ وَافَقَ الْحَقَّ أَوْ خَالَفَهُ؟» يعني هناك بعض القضاة لا نعرف بالضبط كان عدلًا فيها أم غير عدل، هذا ممكن يبدأ القاضي الكشف عنها حتى ولو بنفسه. يعني لو أن هناك قاضيًا وكان غير مرضي السيرة وكان مشهورًا مثلًا بالجور، ففي هذه الحالة أي قاضي يأتي من بعده ممكن

يأتي إلى القضايا ويفتّش عنها وينقضها. يعني من غير طلب يأتي إلى الأحكام التي حكم فيها القاضي المشهور بالجور ويفتّش فيها، فما رآها جورًا فإنه ينقضها، وما رآها أحكامًا توافق العدل والقواعد الشرعية يمضها.

لكن بعض العلماء يقول ولماذا القاضي يكون موجودًا؟ الأصل القاضي السوء المشهور بالسيرة غير المرضية لا يجوز أن يولّى، ولكن هناك سلاطين ضعاف، وهناك بعض الناس لا تستطيع عزل هذا السلطان. ولذلك ابن فرحون وغيره استعرضوا هذه الأمثلة بسبب أنه قد تحدث مثل هذه الحالات في القاضي. وهذا في دولة تحكم بالشريعة الإسلامية لا تعرف قوانين روما ولا قوانين أوربا ولا أمريكا ولا الغرب والشرق ولا يعرفون أحكام القوانين الوضعية! ولكن أحيانًا القضاة يكون لهم هوى في النفس ويظلمون الرعيّة ويظلمون الخصوم أو له هوى مع خصم على حساب خصم، فقالوا قضاة السوء هؤلاء تُنقض أحكامهم والأصل ألا يولوا.

يلخّص لنا ابن فرحون أيضًا يقول:

«فَصْلٌ: فِيمَا لَا يُنَفَّذُ مِنْ أَحْكَامِ الْقَاضِي وَيُنْقَضُ إذَا اطَّلَعَ عَلَيْهِ وَحُكْمُ الْحَاكِمِ لَا يُحِلُّ حَرَامًا، وَلَا يُحَرِّمُ حَلَالًا». الأصل أن حكم القاضي حكمًا كاشفًا يكشف الحقيقة ولكن لا ينشئ الحق، هو يكشفه فقط. يكشفه بماذا؟ بالإقرار، بالبيّنة، بطرق ووسائل القضاء التي تكلّمنا عنها.

«لَا يُحِلُّ حَرَامًا، وَلَا يُحَرِّمُ حَلَالًا عَلَى مَنْ عَلِمَهُ فِي بَاطِنِ الْأَمْرِ؛ لِأَنَّ الْحَاكِمَ إنَّمَا يَحْكُمُ بِمَا ظَهَرَ وَهُوَ الَّذِي تَعَبَّدَ بِهِ، وَلَا يُنْقَلُ الْبَاطِنُ عِنْدَ مَنْ عَلِمَهُ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ التَّحْلِيلِ وَالتَّحْرِيمِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – «إنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إلَيَّ فَلَعَلَّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ» وَهَذَا إجْمَاعٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْأَمْوَالِ». وفي غير الأموال، حتى في كله.

لكن فيه مشكلة هنا يضربون مثالًا لهذا الأمر، كيف حكم القاضي لا يحل حرامًا ولا يحلل حرامًا؟ يعني نفترض جاء شاهدان، وشهدا زورًا أن هذه المرأة فلانة زوجة لفلان، وهي في الحقيقة ليست زوجة له، ربما تكون زوجة لواحد آخر. وفعلًا جاء الرجل بشاهدي الزور وجاءا وأثبتا كل ما معهم من شهادات الزور وقالوا إن هذه المرأة زوجة لفلان، وحكم القاضي بصحة الزواج، ماذا عسى المرأة تفعل؟ وماذا عسى هؤلاء الشهود الذين شهدوا بالزور؟ والرجل هذا حتى لو حكم له وهو في الظاهر حكم صحيح لأنه طبقًا للقواعد الشرعية. لكنه في الحقيقة

لا يحلّ حرامًا، لأن الحرام في الباطن أن هذين الشاهدين يعلمان أن هذه المرأة ليست امرأة هذا الرجل، وأن هذا الرجل يعلم حقيقة أن هذه ليست زوجته، وكذلك المرأة. ففي هذه الحالة حتى لو حكم القاضي له بذلك فلا يجوز للمرأة أن تمكّن نفسها لهذا الرجل، ولا يجوز أن يأخذوا هذا الحكم على أنه حكم في الظاهر. وهذا رأي جماهير العلماء.

لكن الأحناف لهم وجهة نظر للأسف يقولون هذا أنشأ حكما في الظاهر فيؤخذ به. وهذا كلام باطل طبعًا وردّ عليه العلماء.

أعطيك الصورة بطريقة أخرى، نفترض جاء شاهدا زور وشهدا أمام القاضي زورًا أن فلانًا طلّق هذه المرأة، فحكم القاضي بتطليق المرأة من هذا الرجل زوجها رغم أنه لم يطلّقها. وكان الرجل غائبًا أو في أي شيء. فهذا في الباطن حرام، لكن في الظاهر هذا حكم صحيح. ولكن تخيّل لو واحد من شاهدي الزور بعد انتهاء عدة المرأة طبقًا للحكم القضائي ظاهر الصحة ذهب ليتزوجها، فهذا الزواج باطل وزنا لو هو فعل ذلك. هو يعلم في حقيقة نفسه أن هذه المرأة لا تزال زوجة لزوجها، وأن زوجها إما كان غائبًا أو أنه كان موجودا وليس عنده شهود ويقسم أنه لم يطلّق وهؤلاء يقولون إنه طلّق أمامنا. ففي هذه الحالة لو طلّقها القاضي وأراد واحد من الشهود أن يتزوجها فهل يجوز له ذلك؟ من ناحية الباطن لا يجوز. وهم ارتكبوا جريمة، وهذا عند الله –سبحانه وتعالى– زنا، وهؤلاء شاهدا زور. ولكن في حكم الظاهر أن المرأة مطلّقة وأن عدتها انتهت مثلًا وأن من حق هذا الشاهد أن يتزوّجها رغم أنه يعلم حقيقة أن المرأة لا تزال على ذمّة زوجها، وأن زوجها لم يطلّقها.

هذا هو تفسير مسألة أن القاضي لا يحلّ حرامًا ولا يحرّم حلالًا، وأنه يكشف فقط طبقًا للأدلّة الظاهرة، واستنادً إلى حديث الرسول –صلى الله عليه وسلم–: (فَلَعَلَّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ).

ونأتي إلى مثال آخر، نفترض جاء شاهدا زور أمام القاضي وظاهرهما العدل، لا أحد طعن فيهما ولا غيره، وشهدا أمام القاضي أن فلانًا هذا أقرض فلانًا مبلغًا من المال وحكم القاضي بهذا المبلغ من المال أن يسدده هذا الرجل. في هذه الحالة رغم أن الرجل لم يستدن منه شيئًا، ولا يوجد مال ولا شيء، وهذا الرجل افترى عليه وجاء بشاهدي زور لكن هما شاهدا عدل أمام الناس، يعني ظاهرهما العدالة، ففي هذه الحالة حكم القاضي بالظاهر.

فلو أخذ هذا المال فإنما هو جمرة من النار، لا يجوز أخذ هذا المال، لأن الحكم في الباطن باطل، لكنه في الظاهر صحيح لأنه استوفى القواعد الشرعية. وهذا التحذير لأن المسائل فيها ديانة أصلًا.

حتى لا يظن ظان أن القاضي يحلّ الحرام أو يحلّل الحرام، القاضي لا يفعل ذلك، هو يكشف فقط عن الحق الظاهر بالقرائن والأدلة المعروضة لديه.

وهناك أمثلة كثيرة جدًا في هذه المسائل.

إذًا القاضي ممكن ينقض حكم نفسه إذا تبيّن له أنه خطأ، ويجوز لأحد الناس أن يتظلّم للقاضي نفسه أو لقاض آخر، أو يجوز لقاض آخر أن يتصدّر للقاضي الذي سبقه أو القاضي الذي تظلّم إليه أو اعترض عنده أحد الخصوم لأن القاضي خالف نصًا أو إجماعًا أو خالف القواعد الشرعية المعمول بها أن ينقض حكمه.

لكن يجوز لولي الأمر في حالات مثل أن يكون هناك سلطانا متمكن في قطعة أرض أو في مكان أن هذا السلطان أو الوالي أو الخليفة في هذه الحالة ممكن يعيّن لجنة أو يعيّن قضاة، هؤلاء القضاة يكونون متخصّصين في التظلّمات التي ترد إليهم من الخصوم أو أنهم يراقبون الأحكام التي يصدرها القضاة، خشية أن يحدث ظلم أو مخالفة للكتاب أو السنة أو الإجماع. وتكون هذه اللجنة متفرّغة فقط لمراقبة الأحكام القضائية التي تصدر.

وهذه لا ضير فيها من ناحية الترتيبات الإدارية في الدولة الإسلامية، لأنها لا تخالف شيئًا، لأن الأصل أنك تمضي الأحكام طبقًا للشريعة الإسلامية فيأتي مجموعة من القضاة يراقبون أحكام هؤلاء القضاة حتى لا يتعسّف القضاة، وحتى لا يسيئوا استخدام السلطة، فيجوز في هذه الحالة تعيين قاض أو أكثر لمراقبة القضاة وخاصة مع اتساع الدولة أو اتساع رقعة المكان. لأنه لو كل واحد يلجأ لأي قاضي هكذا والقاضي أمامه عشرات القضايا المنظورة حاليًا، فهل سينظر للقديم للقاضي السابق، أو القاضي المتظلّم عنده، أم ينظر في القضايا التي يحتاج أن يعجّل فيها. فالأفضل أن يكون هناك قضاء مستقل عن هؤلاء القضاة هو الذي يراقب الأحكام القضائية في هذه الحالة.

هناك مسألة متعلقة بمسألة أن القضاء كاشف وليس منشئًا. القاضي حكم الآن، ثم تبيّن للقاضي بعد ذلك أن الشهود رجعوا عن الشهادة، فما مسؤولية هؤلاء الشهود؟

إما يرجع الشهود قبل أن يصدر القاضي حكمه أو بعد أن أصدر حكمه؛ إذا رجع الشهود عن الشهادة قبل أن يصدر القاضي حكمه ستتغير القضية نهائيًا؛ لأن هذا هو دليل الدعوى، والذين يشهدون الآن تراجعوا وقالوا تبيّن لنا أنا كنا على خطأ أو تراجعوا في أقوالهم.

لكن إذا رجع الشهود بعد الحكم؟ القاضي حكم مثلًا في القصاص، أو في الدماء، في الجراح، في الحدود، وبعد ذلك قال الشهود نحن تعمّدنا الزور، فما هي مسؤولية هؤلاء الشهود؟ في هذه الحالة يُقتص منهم ويُقاد منهم.

الإمام الشافعي وبعض الأئمة يقولون هم يُقادون بذلك في القصاص وهذه الأشياء. ولكن أبو حنيفة يقول لا قصاص على الشهود لأنهم لم يباشروا الإتلاف. يعني هو يرى أنه حتى لو تعمّدوا لا قصاص عليهم، لكن بقية العلماء يقولون عليهم القصاص وعليهم القود.

طيب إذا الشهود قالوا لم نكن متعمّدين وإنما أخطأنا فقط؟ في هذه الحالة يتحمّلون الدية. لو كان قتيلًا أو كان في جراح أو غيره فيتحملونها ويعاقبهم القاضي بالدية وليس بالقود لأنهم أخطأوا في الشهادة ولم يتعمّدوا.

لكن الذين قالوا إنهم شهدوا زورًا وتبيّن للقاضي ذلك ففي هذه الحالة القاضي يطبق عليهم حسب العقوبة التي شهدوا بها، سواء في المال يُرجع عليهم بالمال، لو كانت عقوبة في النفس يُرجع عليهم بالنفس، لو عقوبة في الأطراف يرجع عليهم بالأطراف، حسب شهادة الزور. لكن لهم عقوبة أخرى، نفترض هم شهدوا في عقوبة ليس فيها قود ولا قصاص، ولكن في قضايا مالية أو طلاق وزواج، فالقاضي في هذه الحالة يعطي عقوبة شديدة من التعزير، يحبسهم ويشهّر بهم. فيجوز للقاضي أن يشهّر بشاهد الزور ويعلن اسمه في مكان عام.

وكانوا قديمًا يعلنون أمام المساجد ويقولون هذا شاهد زور. لكن العلماء قالوا كان بعض الناس يأتي إلى الشاهد الزور ويمسحون وجهه بالصماخ واللون الأسود والهباب ويلونونه، ولكن هذا ما كان يحدث، وهذا الكلام لم يرد في السنة وليس بصحيح، هو فقط هكذا يؤتى به في السوق يقيدوه أو يعملوا له أي شيء المهم يقولون هذا شاهد زور فاحذروه. فالناس تتعرّف عليه حتى لا يُستشهد به فيما بعد، والناس تأخذ حذرها. لأنه يترتب على شاهد الزور خسائر كبيرة، وأموال تضيع، وأنفس تُزهق، ففي هذه الحالة فإن شاهد الزور يجب أن يُشهّر به. والقاضي له

سلطة تقديرية في تحديد مدة التشهير، ومدة السجن إن أراد سجنه، وعدد الجلدات إن أراد ضربه، بجلدات أقل من الحدّ الشرعي كما يقول العلماء.

نفترض القاضي حكم ولكن بعد أن حكم بعض الناس أطلعوه أن هناك شهودا زور بالبيّنة، فليست القضية أن يأتي واحد إلى القاضي يقول له أنت حكمت والشهود هؤلاء شهود زور بدون بيّنة ولا شيء، لا يجوز قبل مثل هذا الكلام، لأنه ممكن يُفعل من باب النكاية في الشهود. لا بد من أدلّة قاطعة، ولا بد إما أن يقرّا وإما من بيّنة صحيحة تثبت ذلك للقاضي حتى ينقض حكمه أو لو نفذ حكمه ففي هذه الحالة سيعاقب هؤلاء الشهود أو يرجع عليهم بالدية.

إذًا هذا موضوع حكم القاضي ونقض حكم القاضي. وقلت لكم ذكرها أيضًا الإمام الخصّاف المتوفى سنة ٢٦١ في كتاب (شرح أدب القاضي)، والإمام ابن مازة المتوفى سنة ٥٣٦هـ الملقّب بالصدر الشهيد وتكلّمت عنه فيما قبل شرح هذه المسائل في كتاب مطبوع من أربع مجلّدات، والقاضي السمناني أيضًا في (روضة القضاة) أعطى أمثلة كبيرة جدًا، والقاضي ابن أبي الدم المتوفى سنة ٦٤٢هـ تكلّم أيضًا في كتاب (أدب القضاء). وحتى هؤلاء القضاة كانوا يبوّبون كتب القضاء على الأبواب الفقهية وعلى المسائل التي تُثار أمام القاضي.

لأن إن شاء الله في الدرس القادم وهو الدرس السابع عشر وسيكون الدرس الأخير إن شاء الله أقول يجب على القاضي، نصيحة لطلبة العلم، أن يقرأ في الفقه أيضًا كثيرًا. لأن القاضي لا بد أن يستشير أيضًا في المسائل الفقهية، لأن القاضي لا يكون ملمًا بكل أبواب الفقه فيستشير بعض الفقهاء أيضًا، وهذا لا يعيبه ولا يشينه، وكان القضاة يفعلون ذلك قديمًا كشريح والشعبي وغيرهم رغم أنهم مجتهدون اجتهادً مطلقًا، ورغم ذلك كانوا يستعينون ويتناقشون مع بعض الفقهاء في بعض المسائل.

وأيضًا الإنسان لا يتسرّع عندما يقرأ بعض كتب القضاء، وضربت لكم مثلًا بكلام الإمام ابن فرحون عندما ضرب مثالًا على مخالفة النص بشفعة الجار، وأنه لا شفعة لجار، رغم أن هذه المسألة متنازع عليها أمام بقية الفقهاء، وهو ضرب له المثل بأنه يُنقض حكم القاضي بهذا، رغم أنه ربما قاضي حنفي أو قاضي شافعي أو قاضي حنبلي ممكن يأخذ بشفعة الجار ويحكم بها لكن المالكي ممكن ينقضها.

إذًا لا بد أن نكون على حذر ونحن نقرأ كتب أدب القضاة أو كتب القضاء، لا بد أن تعلم مذهب القاضي، خذ حذرك وأنت تقرأ مذهب القاضي، ولا تأخذها مسلّمة، لا بد أن تقوم بإجراء ما يُسمى منهج النظر والمقارنة، تقارن بين أقوال القضاة والأئمة والفقهاء في المسائل حتى لا تأخذها تقليدًا ثم تكتشف أنك على خلاف ذلك أصلًا، هو يحكي على مذهبه وأنت تأخذها هكذا وتظن أنها لا يوجد لها مخالف. وكما يقول القائل: حفظتَ شيئًا وغابت عنك أشياءُ.

نسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يتغمّدنا برحمته وأن يعلّمنا ما ينفعنا.

بارك الله فيكم، وحياكم الله وبيّاكم، وإن شاء الله نكون معكم إن كان في العمر بقية مع الدرس السابع عشر وهو الدرس الأخير بإذن الله -سبحانه وتعالى- في الأسبوع القادم.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدرس السابع عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد؛

الإخوة والأخوات في كل مكان، حياكم الله وبيّاكم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ها نحن أولاء مع مسك الختام مع الدرس السابع عشر من دورة في «علم القضاء الشرعي». واليوم هو الموافق للحادي والعشرين من شهر جمادى الأولى لسنة ألف وأربعمائة وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية المباركة. وإن شاء الله سنختم اليوم بمسألة متعلّقة بالقضاء أيضًا، أشرت إليها أثناء هذه الدروس، سنتكلّم باختصار غير مخلّ عن موضوع التحكيم، أي أن يحكّم خصمان رجلًا من الرعيّة ليقضي بينهما فيما تنازعا فيه، أو كما يقول الإمام الماوردي في (أدب القاضي).

تعريف التحكيم اصطلاحًا، ومصادر التحكيم أو المستند الشرعي للتحكيم، وآراء الفقهاء والعلماء في جواز التحكيم من عدمه.

وأريد أن أنبّه إلى مسألة هامة وهي أن طالب العلم المبتدئ قد يجد صعوبة وهو يقرأ في كتب الفقه، وخاصة في كتب القضاء. البعض من الفقهاء قديمًا كانوا يتوسّعون في قضية التحكيم مثلًا، والبعض يشير إليها إشارة؛ لأنهم كانوا يعتبرونها كما يقول ابن عابدين: أحط رتبة من رتبة القاضي. ولذلك أخّروها عندما تكلّموا عن هذا الموضوع. حتى ابن عابدين عندما يقول: لَمَّا كَانَ مِنْ فُرُوعِ الْقَضَاءِ -أي التحكيم- وَكَانَ أَحَطَّ رُتْبَةً مِنْ الْقَضَاءِ أَخَّرَهُ -يعني أخّره المصنف الذي يشرح له-. الشاهد هنا أنهم كانوا يؤخّرونه.

والمسألة عندهم أن هناك إمامًا هو الخليفة أو السلطان هو الذي يعيّن القضاة، فلذلك مسألة التحكيم مسألة اختيارية طوعية.

سأتكلم عن المحكوم به، وطبيعة هذا القضاء المسمى بالتحكيم، لأنكم ستجدون البعض يقصرونه مثلًا على أنواع معينة من القضايا، يستثنون الحدود والقصاص واللعان وحتى بعض التعازير، فستجد من يتوسع ومنهم من يضيّق ومنهم من يشترط، فيحدث خلط في هذا الأمر.

الآن نحن في فترة زمنية لا يوجد فيها إمام للمسلمين، ولا يوجد فيها سلطان ممكّن حتى في أي بقعة من الأرض إلا في أماكن عبارة عن كرّ وفرّ. فإذًا سنتكلّم عن التحكيم لأنه مهمّ في أيامنا هذه، سواء في البلاد التي تُحكم بقوانين معادية للإسلام أو في أماكن الحروب المفتوحة، أو التي لا يوجد لها سلطان لا قانون وضعي ولا غيره، فهنا يكون التحكيم مهمًا في هذه الحالة، وهو معين أيضًا للقاضي الذي يعيّنه حتى لأي سلطان، لأي أمير في مكان حرّر أرضًا معيّنة، فإن هذا التحكيم مفيد له في هذه الحالة.

تعريف التحكيم:

في (مجلة الأحكام العدلية) في المادة ١٩٩٠ نصّت على تعريف التحكيم قالوا: «التَّحْكِيمُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ اتِّخَاذِ الْخَصْمَيْنِ آخَرَ حَاكِمًا بِرِضَاهُمَا؛ لِفَصْلِ خُصُومَتِهِمَا وَدَعْوَاهُمَا وَيُقَالُ لِذَلِكَ حَكَمٌ بِفَتْحَتَيْنِ وَمُحَكَّمٌ بِضَمِّ الْمِيمِ وَفَتْحِ الْحَاءِ وَتَشْدِيدِ الْكَافِ الْمَفْتُوحَةِ».

والعلماء لهم عبارات مثل: تولية الخصمين حاكمًا يحكم بينهما. و«الخصمين» ليس المراد بهما شخصين فقط، لكن ممكن هما فريقان يختصمان، فيشمل ما لو تعدد الخصوم.

حتى ابن فرحون عندما عقد لها فصلًا في كتابه (تبصرة الحكام) يقول: «فِي التَّحْكِيمِ وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْخَصْمَيْنِ إذَا حَكَّمَا بَيْنَهُمَا رَجُلًا وَارْتَضَيَاهُ؛ لَأَنْ يَحْكُمَ بَيْنَهُمَا، فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ فِي الْأَمْوَالِ وَمَا فِي مَعْنَاهَا، وَلَا يُقِيمُ الْمُحَكَّمُ حَدًّا، وَلَا يُلَاعِنُ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ، وَلَا يُحَكَّمُ فِي قِصَاصٍ أَوْ قَذْفٍ أَوْ طَلَاقٍ أَوْ عَتَاقٍ أَوْ نَسَبٍ أَوْ وَلَاءٍ». وكل هذا سأتكلم فيه فيما بعد، لأن المذاهب المالكي يضيّق كثيرًا في هذه المسألة، وعند المذاهب الأخرى هناك أيضًا خلافات شبيهة.

المستند الشرعي للتحكيم:

– استند العلماء في هذا إلى قول الله تعالى في التحكيم عند شقاق الزوجين كما في سورة النساء: {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ

عَلِيًّا كَبِيرًا * وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا}. هذه الآيات من سورة النساء هي أصل في قضية التحكيم، وهذه الآية كما يقول العلماء محكمة غير منسوخة؛ لذلك لا يوجد مجال لأي عالم أن يتكلم فيها.

الشاهد من الآية أن الله -سبحانه وتعالى- أمر في هذه الحالة بالتحاكم إلى شخصين للتحكيم بين الزوجين، فمن باب أولى ما فوقهما من القضايا الأخرى والأخطر.

طبعًا هذه الآيات لا أستطيع أن أتكلم بالتفصيل فيها لأننا نتكلم عن مسائل القضاء وكل هذا مشروح في التفاسير، والعلماء صالوا وجالوا في هذه المسائل وفسّروا هذه الآيات بالتفصيل، فيُرجع إلى هذه التفاسير لأن الأمور سيطول لو استعرضت آراء الفقهاء في مثل هذه الآية.

- أيضًا هناك آية أخرى في سورة المائدة وهي قول الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ} هذه الآية أيضًا أصل كمستند شرعي تدلّ على أصل التحكيم، وأنها مستقاة هنا أيضًا من القرآن الكريم.

حكم التحكيم شرعًا:

اختلف العلماء في حكم التحكيم، بعضهم يقول يجوز التحكيم مطلقًا، ولو مع وجود قاض في الدولة. والبعض يقول يجوز التحكيم بشرط عدم وجود قاض في البلد. والرأي الآخر لا يجوز التحكيم مطلقًا.

إذًا عندنا رأي يقول: يجوز التحكيم مطلقًا ولو مع وجود قاض، ورأي عكسه تمامًا: لا يجوز التحكيم مطلقًا سواء هناك قاضي أو لا يوجد. والوسط بينهم: يجوز التحكيم بشرط عدم وجود القاضي.

الرأي الأول هو رأي مشهور وهو الغالب، يجوز التحكيم مطلقًا ولو مع وجود قاض في البلاد. هذا القول قول أئمة كبار، وهو قول الإمام الشعبي حيث روي عنه أنه إذا رضي الخصمان بقول رجل جاز عليهما ما قال. وأيضًا ما قاله ابن سيرين، وهذا الكلام منقول عن الحنفية، والشافعية، والمالكية، والحنابلة، والزيدية، والإباضية، وحتى في بعض الإمامية رغم أن لهم تفصيلا. وبعض الشافعية أيضًا لهم رأيان في جواز التحكيم مطلقًا.

أدلّة القائلين بجواز التحكيم مطلقًا:

- قول الله تعالى: {فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا}.

وجه الاستدلال: أن هذه الآية نزلت في تحكيم الزوجين، ولما جاز التحكيم في حق الزوجين دلّ ذلك على جواز التحكيم في سائر الدعاوى والخصومات، فكان الحكم من الحكمين بمنزلة حكم القاضي المقلّد من السلطان أو الخليفة أو الوالي الشرعي.

- وأيضًا استدلّ سيدنا ابن عباس في جواز التحكيم عندما تناظر مع الخوارج في إنكارهم التحكيم في صفّين بهذه الآية واستدلّ بآية الصيد أيضًا.

- الآية العامة في قول الله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}، {هُمُ الظَّالِمُونَ}، {هُمُ الْفَاسِقُونَ} آيات سورة المائدة.

وجه الاستدلال: أن التحكيم هذا نوع من القضاء فيه إحقاق للحق، والله -سبحانه وتعالى- أمرنا أن نحكم بما أنزل؛ فهذا هو حكم الله تعالى الذي يجب أن يقوم به القاضي. هذا من الأدلّة العامة للتحكيم.

- واستدلّوا بأحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و(من رأى منكم منكرًا فليغيره). لأن الذي يلجأ إلى هذا يريد إحقاق حق وإبطال باطل، وهذا نوع من أنواع تغيير المنكر أيضًا.

- واستدلّوا أيضًا أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- حكّم سعد بن معاذ في بني قريظة، وأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- كما في الحديث لما سأل عن أبي شريح القاضي أنه لما وفد إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كما في سنن أبي داود بسند صحيح أنه لما وفد إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع قومه سمعهم، الحديث أصله عن المقدام بن شريح عن أبيه عن جدّه شريح القاضي عن أبيه عن هانئ يقول إنه لما وفد إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع قومه سمعهم يكنونه بأبي الحكم، فدعاه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال إن الله هو الحكم وإليه الحكم فلم تُكنى أبا الحكم؟ فقال إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ما أحسن هذا، فما لك من الولد؟ فقال: لي شريح، ومسلم، وعبد الله. قال: فمن أكبرهم؟ قلت: شريح. قال: فأنت أبو شريح.

هذا الحديث يدل على أن التحكيم أصلًا كان في الجاهلية أيضًا، وأن الرسول أقرّ أبا شريح على هذا التحكيم.

- وأيضًا في حديث السيدة عائشة في رواية عنها ولكن أرى أن فيها ضعفا، أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- سألها حتى يدخل بينهما أبا بكر -رضي الله عنه- حكمًا واستشهده في ذلك، فقال لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: تكلمين أو أتكلم؟ والحديث فيه ضعف فليس حجة في هذا الموضوع.

- وأيضًا هذا إجماع الصحابة -رضوان الله عليهم- على جواز التحكيم.

واستعرضوا أحاديث كثيرة جدًا على جواز التحكيم، منها أنه كان بين عمر بن الخطاب وبين معاذ بن عفراء دعوى في شيء فحكّما أبي بن كعب فقصّ عليه عمر، فقال أُبيّ: اعف أمير المؤمنين. فقال: لا، لا تعفني منها إن كانت علي. قال أُبيّ: فإنها عليك يا أمير المؤمنين. فحلف عمر، ثم قال: أتراني قد أستحقها بيميني، اذهب الآن فهي لك.

يعني الشاهد هنا تحكيم عمر ومعاذ أُبيًا في الدعوى ولم ينكر عليهم أحد فصار إجماعًا.

وأن عمر -رضي الله عنه- لما اختلف مع رجل في فرس عطب فقال عمر -رضي الله عنه- هو من مالك، وقال صاحبه بل هو من مالك، قال اجعل بيني وبينك رجلًا، قال: نعم، شريح العراقي. فحكّماه، فقال شريح: إن كنت حملته بعد السوم فهو من مالك يا أمير المؤمنين، وإن كنت حملته قبل السوم فلا، فعرف عمر -رضي الله عنه- ذلك فبعثه قاضيًا على أهل الكوفة.

الشاهد هنا تحكيم عمر والرجل شريحًا ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة مع اشتهاره فدلّ على إجماعهم على جوزا التحكيم. مع العلم أن عمر -رضي الله عنه- كان الخليفة، وكان أميرا للمؤمنين، ورغم ذلك حكّم رجلًا.

وهناك حادثة أخرى أيضًا حدثت مع عمر -رضي الله عنه- وأُبيّ بن كعب أنهما حكّما زيد بن ثابت، فقال: اجعل بيني وبينك حكمًا. فذهب عمر -رضي الله عنه- هو وأبي بن كعب، قال: أتيناك لتحكم بيننا وفي بيته يُؤتى الحكم -المثل الشهير-. ففتح لهما الباب سيدنا زي بن ثابت وأدخلهما، فلما دخلوا عليه أجلسه معه على صدر فراشه باعتباره أمير المؤمنين فيرحب به ويكرمه، فعمر -رضي الله عنه- قال: هذا أول جور جرت في حكمك، أجلسني وخصمي مجلسًا. فقصا عليه القصة، قال زيد بن أبي: اليمين على أمير المؤمنين فإن شئت عفيت.

الشاهد هنا تحاكم عمر وأبي بن كعب -رضي الله عنهما- إلى زيد بن ثابت، وزيد لم يكن قاضيًا، وعمر كان هو أمير المؤمنين، ورغم ذلك ذهب طواعية إلى زيد بن ثابت ليتحاكما عنده.

وطبعًا قول عمر هذا أول جورك ذلك لأن سيدنا أُبيّ ظنّ أنه يزوره فأكرمه وفرش له باعتباره أمير المؤمنين، ولكن هو أتى للقضاء فقال له سيدنا عمر هذا الكلام. لكن لو كان زائرا عاديًا فنعم، تكرمه وتجلسه على أحسن مكان، (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه)، لكن في القضاء يتساوى الطرفان.

- وأيضًا الصحابة كانوا يتحاكمون: تحاكم طلحة بن عبيد الله وهو مبشر بالجنة مع عثمان بن عفان -رضي الله عنه- وهو الخليفة الشهير ومبشر بالجنة أيضًا، اختلفا في مال يعني في صفقة أو في بيع وحكّما بينهما الجبير بن مطعم، رغم أن سيدنا عثمان كان هو أمير المؤمنين، فقضى أن الخيار لطلحة ولا خيار لعثمان. إذًا تحاكم عثمان وطلحة إلى جبير، وجبير في ذلك الوقت لم يكن قاضيًا.

وأيضًا تحاكم عمر والعبّاس إلى أُبيّ بن كعب في دار كانت للعباس بجانب المسجد فقضى للعباس على عمر -رضي الله عنه-. يعني هذا التحكيم كان شائعًا حتى في دولة الخلافة.

وتحكيم أهل الشورى عبد الرحمن بن عوف بعد مقتل سيدنا عمر -رضي الله عنه- في مسألة الاستخلاف من بعده.

وأيضًا هناك في تاريخ الخلفاء القضية الشهيرة: تحكيم علي -رضي الله عنه- أبا موسى الأشعري وتحكيم معاوية عمرو بن العاص -رضي الله عنهم جميعًا- ورضيا بحكمهما عليهما. قضية التحكيم الشهيرة الصراع الذي حدث بين الصحابة واجتمعوا جميعًا في دومة الجندل، قريبة من الشام. في سنة ٣٧هـ أرسل سيدنا علي بن أبي طالب أبا موسى الأشعري ومعه أربعمائة من أصحابه وأرسل معاوية -رضي الله عنه- عمرو بن العاص ومعه أربعمائة أيضًا من أهل الشام، واتفقا على ما يُسمى مسألة التحكيم في ذلك الوقت في مكان قريب من دمشق أو في الشام وهي منطقة دومة الجندل. كان عقد اتفاق، ولم يكن فيه لا خطابة ولا الخزعبلات التي تسمعونها، أن سيدنا عمرو بن العاص قال هو خلع صاحبه وأنا لا أخلع صاحبي، يعني هو لم يخلع سيدنا معاوية، وسيدنا أبو موسى الأشعري صوّروه كأنه رجل مغفّل، رجل ساذج لا يفهم شيئًا. كل هذا خزعبلات وتخاريف.

لأنه في الحقيقة في تلك الفترة لم يكن معاوية -رضي الله عنه- يدّعي الخلافة، والقضية كانت الثأر والمطالبة بالقصاص والقود، ولا توجد مسألة الخلافة، ولم يدع عمرو بن العاص معاوية خليفة في ذلك الوقت نهائيًا، هو الموضوع بدأ بعد المقتلة بعد الصلح مع سيدنا الحسن بن علي، هذه فقط، لكن في فترة التحكيم كان الاتفاق كله على ترشيح سيدنا عبد الله بن عمرو هو الذي يكون بدلًا من سيدنا علي بن أبي طالب. ولم يحدث خطابة ولا شيء، هو فقط كتاب كتبوه وشهد عليه الشهود.

والشاهد في الموضوع في هذا التحكيم أنه كان في الإمامة، وأنهم اتفقوا، دعك أنه بعد الاتفاق حدثت الفتنة أيضًا والقتال استمرّ وغيره، هذا لا علاقة له بالموضوع. الموضوع معناه أنهم لم يطبّقوا التحكيم، أو أنه فشل نتيجة للنفوس ونتيجة الفتن الموجودة ولكن التحكيم رضي به الصحابة، وأولادهم، وكل علماء الأمة في ذلك الوقت رضوا، وحتى الإمام سيدنا علي بن أبي طالب الخليفة رضي بالتحكيم، ومعاوية وجند الشام رضوا بالتحكيم.

إذًا دعك من أن الموضوع فشل، ولكن النقطة الفنية التي نتناقش فيها أنهم رضوا بالتحكيم كمخرج شرعي لحل النزاع والخصومة القائمة في ذلك الوقت، واتفقوا اتفاقية طويلة لولا خشية الإطالة ونحن هنا بصدد مسائل قضائية لقرأت عليكم النص، نحاول أن نستخلص النص الأقرب إلى المعقول وأقرب إلى روح الشرع من النصوص التي كلها افتراءات هذه.

إذًا الشاهد هنا ودليل التحكيم أن سيدنا علي -رضي الله عنه- أرسل موسى الأشعري من طرفه، وسيدنا معاوية أرسل عمر بن العاص من طرفه، وري جميع الأطراف بهذا التحكيم، بهذه الآلية، بهذا الشكل، بهذا الموضوع، دعك من التنفيذ. فهذا يصير إجماعًا من الأمة في ذلك الوقت. ثم هذا التحكيم في الإمامة الكبرى وفي الخلافة، فما بالك بما هو أدنى من ذلك!

إذًا هذه أدلّة القائلين بجواز التحكيم مطلقًا.

أدلّة القائلين بعدم جواز التحكيم مطلقًا:

أما الذين قالوا لا يجوز التحكيم مطلقًا، وإذا حكم الحكم ولو كان مجتهدًا لا ينفذ حكمه: الخوارج طبعًا هم الذين يعترضون على قضية التحكيم أساسًا، والإمامية لهم رأي في ذلك، وهناك قول عند الشافعية أيضًا. ولا

يوجد دليل، ولكن كلها تدور حول قولهم التحكيم هو افتئات على الإمام ونوّابه، فيؤدي إلى اختلال أمر الحكّام وقصور نظرهم والافتئات عليهم. هذا هو كل ما يقولون.

طيب سيدنا عمر بن الخطاب كان هو الإمام، وسيدنا عثمان كان هو الإمام، وحكّما، وحكّم الصحابة، وحكّم عليٌ وكان هو الإمام، فأي افتئات عليه إذا كان هو نفسه حكّم؟! فهذا كلام مردود في هذه الحالة.

وهناك قول آخر اشترط عدم وجود قاضي في البلد. وهو قول للشافعية عند الضرورة، رغم أن الرأي المشهور عند الشافعية غير ذلك.

يجوز التحكيم بشرط عدم وجود قاضي في البلد، الناس تلجأ إلى أي شخص. طبعًا أي شخص ليس معناها أي إنسان، العلماء اشترطوا أن يكون على أهلية القضاء مثل شروط القاضي، بعضهم قال كما قال الإمام الماوردي: أن يكون المحكّم من أهل الاجتهاد. هو يجوز أن يكون قاضيًا، لأنه قد صار بالتحكيم حاكمًا، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد بطل تحكيمه ولم ينفذ حكمه.

والعلماء خفّفوا هذه الشروط فيما بعد، ربما يكون الاجتهاد في المذهب، لكن المهم أن يكون كما قلنا لكم من قبل للروياني وغيره بخلو الزمان من بعض أهل العلم يجوز أن يختار الناس الأنسب إليهم، يعني أقل الناس ضررًا وشرًا. نفترض أن فيه قرية كلها فسّاق، فيأخذوا أقلّهم فسقًا ويتخذوه إما قاضيًا يحكمونه أو يكون واليًا عليهم. يعني حتى لا تُهدر وتضيع وتطل الدماء. وأنا تكلّمت عن هذا في بداية هذه الدورة القضائية وعن شروط القاضي وعن خلوّ الزمان من وجود إمام أو خليفة أو واحد يعيّن القاضي، إذًا يجوز للناس أن يختاروا فيما بينهم أفضل الناس صلاحًا، أو أقلّ الناس شرًا. لأننا لو طبقنا الشروط الصارمة للقضاء فيما سبق فإن معنى ذلك لا أحد يصلح للقضاء نهائيًا حتى في زماننا هذا.

نعم الحمد لله أن هناك طلبة علم، ولكن ليس معنى أنه طالب علم أنه يصلح للقضاء، لا بد أن يتعلّم ويقرأ ويدرس وهكذا. نحن نفترض عدم وجود أحد نهائيًا، لكن طالما هناك أهل العلم فهم الأولى. ويجب أن يدرسوا علم القضاء ليس العلم العام فقط، كما نحن نتكلم في مثل هذه الدورة الشرعية في علم القضاء الشرعي.

إذًا هذه هي معظم الأدلة التي استدلّ بها العلماء. لكن رأي الجمهور الذي قال بجواز التحكيم مطلقًا، هذا هو الرأي الأولى، والذي نرجّحه وأرجّحه أنا شخصيًا، أن التحكيم جائز مطلقًا، سواء بوجود قاضي أو بعدم

وجود قاضي. وهذا كان من أيام الخلافة الراشدة إلى هذه العصور المتأخرة هو المعمول به، حتى في ظل دولة إسلامية، حتى في ظل دولة فيها قضاة مسلمون يحكمون بالشريعة.

طيب ما أهم ركن في التحكيم؟ نحن قلنا التحكيم هو تولية الخصمين حاكمًا يحكم بينهما، وقلنا هو إذا حكّم خصمان رجلًا من الرعيّة ليقضي بينهما فيما تنازعاه في بلد فيه قاضي أو ليس فيه قاض جاز كما يقول الإمام الماوردي. يعني التعريف العام سواء يوجد قاضي أو لم يوجد فيه قاضي، الركن الأساسي هنا في طبيعة هذا التحكيم هو الرضا، يعني إيجاب وقبول. يعني يتفق خصمان -إيجاب قبول- على اختيار شخص معين أو أشخاص معينين أن يحكموا بينهما. طالما اتفق الطرفان وذهبا إلى المحكّم أو إلى الحكم واختاراه جميعًا فهذا إيجاب وقبول.

نفترض اتفق طرف واحد ولم يوافق الآخر فهنا يبطل التحكيم، لأنه لا بد أن يتراضى الاثنان. إذًا فيه إيجاب وقبول، وفيه شخص هو المحكّم يلجئان إليه، ويكون أهلًا للقضاء طبعًا، وأيضًا لموضوع الدعوى المتنازع عليها.

المشكلة هنا في موضوع الدعوى المتنازع عليها. هناك تفاصيل كثيرة أنا أعرض عنها حتى لا تتشتت أذهانكم. لأن العلماء اختلفوا قالوا نعم التحكيم جائز في أشياء معيّنة. يعني بعضهم قصرها في المال، بعضهم قصرها في مسائل في زواج وطلاق، بعضهم قال لا يجوز في الحدود ولا في القصاص، وحتى في الحدود قالوا ليس كل الحدود ولكن حد القذف لأن فيه اعتداء على الإنسان نفسه، لأنك سببت إنسانًا مثلًا أو شخصًا معينًا، فيجوز في هذه الحالة، وبعضهم قال لا يجوز. إذًا تكاد معظم الآراء بسبب وجود مسألة الحدود والقصاص تتشدد فيها. والأمور المتعلّقة بالدماء والتعزيرات واللعان والتي فيها إثبات وسجلّات للقاضي وغير ذلك، فكان هناك قضاة الناس تلجأ إليهم في هذه الحالة، وهو الذي ينفّذ، وعنده القوة الجبرية ليفعل ذلك. فقالوا المحكّم هذا ليس إلا في الأشياء البسيطة التي يأتي إليها الطرفان، وأما في الحدود وحقوق الله الخالصة وغير ذلك لا يجوز له التحكيم.

لكن سنمحّص الموضوع ونرى ما هو الرأي الراجح في هذه المسألة:

هناك رأي يقول: يجوز التحكيم في جميع الأحكام كالحدود، والقصاص، والنكاح، واللعان، وغيرها. هذا المذهب موجود عند الحنابلة، وبه قال الإمامية أيضًا، وبعض الشافعية والظاهرية. يعني هو كل مذهب ستجد فيه عدة آراء؛ لذلك نقول رأي عند الشافعية فليس معناها كل الشافعية، أو أحيانًا نقول هذا هو المشهور عند الحنابلة

أو عند المالكية، فهذه عبارات العلماء في ذلك. فهو المذهب يعني المعتبر أو المشهور عند الحنابلة كما قال المرداوي في الإنصاف.

والإمام أبو الخطاب أيضًا قال: «وهو المذهب جزم به في الوجيز وغيره وقدّمه في الخلاصة، والرعايتين، والحاوي الصغير، والفروع». لأن هناك آراء أخرى في نفس مذهب الحنابلة.

وأيضًا بعض الشافعية والظاهرية أيضًا يقولون يجوز التحكيم في جميع الأحكام، كالحدود، والقصاص، والنكاح، واللعان، وغيرها.

هذا رأي. وأنا سأرجع إليه مرة ثانية في حالة أخرى.

هناك رأي ثاني يقول: لا يجوز التحكيم في الحدود الواجبة حقًا لله تعالى. هذا قول للحنفية، الروايات متفقة على ذلك، وهي أن الإمام هو المتعيّن لاستيفائها لأنها حق لله تعالى، فالإمام هو الذي ينفّذ الحدود عندهم، وأن حكم الحكم بمنزلة الصلح وهذه لا تجوز بالصلح فلا تجوز بالتحكيم. والمحكّمان لا يملكان إباحة دمهما فلا يجوز حكم الحكم فيهما لتوقف حكمه على صحّة تحكيمهما، فمن عليه الحدّ لا يقيمه على نفسه، فكذلك ليس للحكم أن يقيم شيئًا من ذلك. إذًا هؤلاء يمنعون المحكّم أن يحكم في قضايا الحدود، وخاصة الحدود الواجبة لله تعالى كالزنا مثلًا. يقولون: حكم الحكم ليس بحجة في حق غير المحكّمين فكانت فيه شبهة. يعني هو حجة قاصرة على الخصمين الذين تراضيا على أن يذهبا إليه. لكن الفارق بينهما وبين القاضي المعيّن أن القاضي المعيّن الحكم عنده عام، هو يحكم بين شخصين ولكن هو يلزم الجميع. أما أحكام المحكّم فتكون خاصة بهذين الطرفين فقط.

طبعًا الأحناف شدّدوا في هذا الأمر. عندهم رأي يقولون حتى لا يجترأ العوام على التحكيم، ولذلك لهم فتاوى قديمة يقولون بالجواز ولكن لا يُفتى به حتى لا يجترأ العوام على هذا التحكيم ويضيع جناب القضاء وهيبة القضاء. يقصدون القضاء الشرعي وليس القضاء الذي يحكم بغير ما أنزل الله هذا. فحتى لا يجترأ الناس على التحكيم ويحكّمون أناسًا لا يكونون أهلًا للقضاء، ولذلك كانوا يضيّقون المسألة، فيقولون يجوز ولكن لا يُعمل به. هذا عند الأحناف.

وهذا الكلام الذي أقوله منسوب إلى الإمام شمس الأئمة الحلواني، وأنا ذكرته من قبل في مقدمة الكتب، يقول: ظاهر المذهب أنه يجوز، إلا أن الإمام الأستاذ أبا علي النسفي كان يقول يُكتم هذا الفصل ولا يُفتى به كي لا يتطرّق الجهّال إلى ذلك فيؤدي إلى هدم مذهبنا.

لكن نحن نقول لا يُحكم أي إنسان، المفروض الذي يحكّم يكون بالشروط الصارمة، على الأقل يكون من أهل العلم، ويصلح للقضاء، وليس أي واحد جالس في المسطبة وفي الشارع هكذا نذهب نعيّنه. فهنا لو أخذنا بالشروط هذه ففعلًا التحكيم مثل القاضي، المحكّم هو قاضي أصلًا.

إذًا هؤلاء العلماء أجازوا التحكيم في كل شيء؛ التحكيم في الطلاق، التحكيم في اللعان، التحكيم في الحدود، التحكيم في القصاص، التحكيم في كل الأحكام الشرعية، لكن بعضهم قيّده بحدود معينة؛ ممكن التحكيم في حد القذف فقط، والتحكيم في أشياء معيّنة. وهناك منهم من منع حتى القصاص، قال لا يجوز التحكيم حتى في القصاص، ولا الدماء، ولا اللعان.

هذا القول لا يجوز التحكيم في القصاص هو قول الإمام أبي حنيفة، والإمام الخصّاف ذكر ذلك في (أدب القاضي)، ومعظم كتب الأحناف، وذكرها ابن عابدين أيضًا، والإمام الكاساني في (بدائع الصنائع)، والإمام ابن الهمام، وابن نجيم، وابن عابدين، وصاحب الغاية أيضًا. فكل هؤلاء ذكروا أنه لا يجوز التحكيم في القصاص، يعني عند الأحناف.

قالوا لأن القصاص كالحدود، ولا ولاية للمحكّمين على دمهما ولهذا لا يملكان الإباحة. حكم الحكم ليس بحجة في حق غير المحكمين.

إذًا الحجة عندهم أن القصاص كالحدود وهو من حق الوالي والحكم ليس بولي، على العموم يعني، لأن القاضية ولايته عامة، يعني القاضي معين من قبل السلطان فولايته تشمل كل الرعية الذين عيّنهم السلطان. يقول مثلًا أنت قاضي في البصرة، فيكون قضائك عامًا لكل أهل البصرة، أو يقول أنت قاضي في كل الولايات الإسلامية وأنت قاضي عام لكل دول الإسلام أي ما يُسمى قاضي القضاة. أما المحكّم فهو ولايته فقط قاصرة وحكمه قاصر فقط على المتخاصمين.

وأيضًا بعضهم قال يجوز التحكيم في كل أمر إلا في النكاح واللعان والقصاص وحد القذف. أما عند الحنابلة قالوا يجوز حتى في هذه الأربعة.

وأيضًا القول يختص التحكيم بالمال فقط، ولا يجوز في النكاح، واللعان، والقصاص، ولا حد القذف. هذا رأي آخر. وهناك قول يقول في المال من دين وبيع وشراء فله الحكم بثبوت ذلك.

يعني نلاحظ تفصيلات عند العلماء في هذه المسائل، ومنهم توسّع، ومنهم من قيّد. لكن على أية حال نرى: طبقًا لظروف زماننا هذا من خلوّ الزمان من سلطان مسلم، ومن عدم وجود هيمنة للإسلام في الحكم، ففي هذه الحالة يجوز التحكيم في كل شيء. سواء في الحدود الخالصة لله تعالى، طالما لا يوجد قاضي، ولا يوجد والي مسلم، فيجوز للمسلمين أن يلجؤوا إلى شخص معين، في قضية زنا مثلًا، في قضية اتهام بسب وقذف، يلجؤوا إلى محكّم ليحكم بينهما، حتى ولو كان في حدّ قذف أو في القصاص أصلًا. لأن القصاص ممكن أهل المجني عليه يتصالحا ويتنازلا ولهم العفو وغير ذلك فهو أسهل في هذه الحالة من الحد.

ولذلك نرى لو وُجد والي أو سلطان ففي هذه الحالة الحدود الخالصة لله –سبحانه وتعالى– هنا الولي حتى لا تحدث فوضى فهنا الولي المسلم أو الأمير في مقاطعة معينة أو في مكان معين حرّره المسلمون ولهم السيطرة والاستقرار ففي هذه الحالة ممكن هذا الأمير أو هذا الوالي يعيّن قاضيًا بقضاء ملزم للجميع، فهنا سينظر في كل شيء وفي كل القضايا، لكن هذا القاضي أو هؤلاء القضاة حتى لو عيّنهم لن يستطيعوا لأن عدد مشاكل الناس كثيرة، فممكن الناس تلجأ طواعية ولا يلجؤون إلى نفس القاضي. ولكن ممكن أن يستثني هذا الوالي أو يُستثنى ذلك من التحاكم. أي مسألة الحدود في هذه الحالة أو ربما القصاص في حالات معيّنة. لكن هو في الأصل طالما لا يوجد إذًا يجوز التحكيم.

وهذا رأي معتبر ومذهب مشهور أنه يجوز التحكيم في كل شيء. لأنه بصراحة لا يوجد دليل يقيّد ذلك. يعني كل كلام العلماء الذين تكلّموا في التحكيم، وعن موضوع التحكيم، وما هي حدود هذا المحكّم كل هذا لا يوجد دليل شرعي صحيح في هذه المسألة، كلها اجتهاد من العلماء أنه إما افتئات على الحاكم، افتئات على ولي الأمر. وولي الأمر كان موجودا في أيام الصحابة، وهل الصحابة لم يكونوا يفهمون في ذلك؟! وسيدنا عمر لم يكن يفهم مثلًا مثل هذه القيود التي قالوها؟!

والمشكلة في التحكيم في مسائل الدماء، كيف سينفّذ المحكّم أو الحاكم هذا الذي حكم طواعية كيف سينفذ الأحكام، إذا كان هناك دماء، أو فيه قصاص أو غيره، فكيف سينفذ؟ فلا بد أن يكون عنده قوة. لكن على أية حال لو حكم ففي هذه الحالة يكون حكمه ملزمًا للطرفين في النهاية.

إذًا يجوز التحكيم وخاصة في أيامنا هذه، أن تلجأ الأطراف المتنازعة إلى شخص ما أو إلى عدة أشخاص، ويطلبون منه التحكيم.

ولكن الإمام ابن فرحون يقول: ولا يُشترط دوام الرضا إلى حين نفوذ الحكم، بل لو أقام البيّنة عنده ثم بدا لأحدهما قبل أن يحكم فليقض ويجوز حكمه.

وقال أصبغ: لكل واحد منهما الرجوع ما لم ينشبا في الخصومة عنده فيلزمهما التمادي فيها، كما ليس لأحدهما، إذا تواضعا الخصومة عند القاضي وأن يوكل وكيلاً أو يعزله.

وقال سحنون في كتاب ابنه: لكل واحد منهما الرجوع ما لم يفصل الحكم بينهما.

وقال ابن الماجشون: ليس لأحد ما الرجوع، كان ذلك قبل أن يقاعد صاحبه أو بعدما ناشبه الخصومة، وحكمه لازم لهما.

يعني هي عدة آراء عند المالكية في مسألة الرضا بالحكم.

هل من حقّ أيا من الخصمين أن ينسحبا قبل الحكم؟ هناك رأي يقول نعم يحق أن ينسحب أي من الأطراف قبل الحكم. يعني يقول أنا أنسحب ولا ينفذ حكمه عليهما حتى لو حكم. فإذا قال له أنا تراجعت وحكم رغم تراجعه فقالوا لا ينفذ حكمه عليهما، لأن الرضا شرط.

لكن لو حكم، يعني أغلق باب المناقشة وحكم، فإنه يلزم حتى لو تراجعا.

الشافعية عندهم رأي يقولون أنه حتى بعد حكم المحكّم هذا يجب رضاهما، يعني لا يكون ملزمًا لهما إلا بعد رضاهما لأنه مثل الفتوى. ولكن ردّ عليه رأي الجمهور أنهما ذهبا إليه طواعية، واستفرغ وسعه في الحكم ثم حكم فهو كالقاضي حكمه ينفذ عليهما وهو لازم لهما سواء تراجعا أو لم يتراجعا، لكن قبل النطق بالحكم يجوز.

والمالكية موجود عندها نفس الآراء، أنه ينفذ حكمه طالما بدأ في المرافعة وبدأ في الخصومة حتى لو انسحبا. وهناك رأي عندهم أيضًا كما قال سحنون: لكل واحد منهما الرجوع ما لم يفصل الحكم بينهما. طالما لم يفصل يجوز للإنسان أن يرجع، وليس معنى ذلك تقول هو رجع لأنه رفض الحكم بما أنزل الله وأنه كذا، هذا لم يقل أحد من العلماء مثل هذا الكلام، ولكن ممكن يرجع لأنه ربما لا يعجبه القاضي، ربما هذا مطعون عنده، أو أي شيء آخر. ولم يقل أحد من العلماء أن هذا رجل مثلًا خرج عن الشريعة أو أي شيء.

ولذلك كلام الماوردي لخّص لنا الموضوع في تحكيم الخصمين شخصًا يقول: «وإذا حكّم خصمان رجلًا من الرعية ليقضي بينهما فيما تنازعاه في بلد فيه قاض أو ليس فيه قاض جاز؛ لأن عمر بن الخطاب وأبي بن كعب تحاكما إلى زيد بن ثابت، ولأنه لما حكّم علي بن أبي طالب في الإمامة، كان التحكيم فيما عداها أولى». حكّم يعني أرسل سيدنا أبي موسى الأشعري ليتحاكم مع سيدنا معاوية الذي أرسل عمرو بن العاص –رضي الله عنهم جميعًا–. « وهكذا حكم أهل الشورى فيها عبد الرحمن بن عوف».

يقول أيضًا: (نفوذ حكم المحكم)

وَإِذَا جَازَ التَّحْكِيمُ فِي الْأَحْكَامِ فَنَفَاذُ حُكْمِهِ مُعْتَبَرٌ بِأَرْبَعَةِ شُرُوطٍ». وطبعًا هو تشدّد في هذه الشروط وهذه مهمة لطبيعة العصر، هو من أعيان القرن الخامس الهجري، فكان يتكلم في فترة قوية، والإسلام كان يحكم في ذلك الوقت رغم الانقسام في العالم الإسلامي.

يقول: « أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ الْمُحَكَّمُ مِنْ أَهْلِ الِاجْتِهَادِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قَاضِيًا، لِأَنَّهُ قَدْ صَارَ بِالتَّحْكِيمِ حَاكِمًا، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ الِاجْتِهَادِ بَطَلَ تَحْكِيمُهُ، وَلَمْ يَنْفُذْ حُكْمُهُ.

وَالشَّرْطُ الثَّانِي: أَنْ يَتَّفِقَ الْخَصْمَانِ عَلَى التَّرَاضِي بِهِ، إِلَى حِينِ الْحُكْمِ فَإِنْ رَضِيَ بِهِ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ أَوْ رَضِيَا بِهِ ثُمَّ رَجَعَا أَوْ رَضِيَ أَحَدُهُمَا بَطَلَ تَحْكِيمُهُ وَلَمْ يَنْفُذْ حُكْمُهُ سَوَاءٌ حَكَمَ لِلرَّاضِي أَوْ لِلرَّاجِعِ». لاحظوا هذه الدقة، كلام الإمام الماوردي مهم جدًا في هذا. «سواء حكم للراضي أو للراجع» لأنه يتكلم على الرأي عند الشافعية في ذلك.

« وَالشَّرْطُ الثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ التَّحَاكُمُ فِي أَحْكَامٍ مَخْصُوصَةٍ.

وَالْأَحْكَامُ تَنْقَسِمُ فِي التَّحْكِيمِ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ:

قِسْمٌ يَجُوزُ فِيهِ التَّحْكِيمُ: وَهُوَ حُقُوقُ الْأَمْوَالِ، وَعُقُودُ الْمُعَاوَضَاتِ، وَمَا يَصِحُّ فِيهِ الْعَفْوُ وَالْإِبْرَاءُ.

وَقِسْمٌ لَا يَجُوزُ فِيهِ التَّحْكِيمُ، وَهُوَ مَا اخْتَصَّ الْقُضَاةُ بِالْإِجْبَارِ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْوِلَايَاتِ عَلَى الْأَيْتَامِ وَإِيقَاعِ الْحَجْرِ عَلَى مُسْتَحِقِّيهِ.

وَقِسْمٌ مُخْتَلَفٌ فِيهِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَحْكَامٍ: النِّكَاحُ وَاللِّعَانُ وَالْقَذْفُ وَالْقِصَاصُ.

فَفِي جَوَازِ التَّحْكِيمِ فِيهَا وَجْهَانِ:

أَحَدُهُمَا: يَجُوزُ لِوُقُوفِهَا عَلَى رِضَا الْمُتَحَاكِمَيْنِ.

وَالثَّانِي: لَا يَجُوزُ لِأَنَّهَا حُقُوقٌ وَحُدُودٌ يَخْتَصُّ الْوُلَاةُ بِهَا».

ثم يقول: «وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ: فِيمَا يَصِيرُ الْحُكْمُ بِهِ لَازِمًا لَهُمَا.

وَفِيهِ لِلشَّافِعِيِّ قَوْلَانِ نَصَّ عَلَيْهِمَا فِي اخْتِلَافِ الْعِرَاقِيِّينَ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَا يَلْزَمُهُمَا الْحُكْمُ إِلَّا بِالْتِزَامِهِ بَعْدَ الْحُكْمِ كَالْفُتْيَا.

والرأي الثاني: «وَهُوَ قَوْلُ الْكُوفِيِّينَ وَأَكْثَرِ أَصْحَابِنَا أَنَّهُ يَكُونُ بِحُكْمِ الْمُحَكَّمِ لَازِمًا لَهُمَا وَلَا يَقِفُ بَعْدَ الْحُكْمِ عَلَى خِيَارِهِمَا». هذا هو الرأي الصحيح عند الشافعية والذي رجّحه الماوردي أنه بعد الحكم يكون لازما لهما، ليس على رأي من يقول حتى بعد الحكم ممكن يتراضيا يحكمه مرة أخرى، فقال هذا أن يكون حكم المحكّم لازما لهما ولا يقف بعد الحكم على خيارهما. لا يقول هو حكم لي أو أنا لا أرضى، انتهى الأمر بعد أن حكم، ويكون حكمه ملزمًا للطرفين كما قال الماوردي.

إذًا هذا الذي استطعنا أن نلخّصه في هذا الدرس الأخير في مسألة «التحكيم». وطبعًا شروط التحكيم كما قلت لكم هي نفس شروط القاضي، الفارق أن القاضي معين من السلطان من المسلمين، وأن أحكامه عامة، أما المحكّم فحكمه قاصر على الطرفين المتنازعين فقط. وأيضًا التحاكم يجوز الرجوع فيه قبل أن يحكم أو يغلق باب المناقشة قبل الحكم، إذا حكم القاضي المحكّم فإن حكمه يكون لازمًا.

وقلت أيضًا الرأي الذي نرجّحه أنه يجوز التحاكم في كل شيء، وخاصة في زماننا، أقيّدها في زماننا، الحكم في كل الأحكام الشرعية. يعني في الحدود، والقصاص، والنكاح، واللعان، وكل شيء، لأنه لا يوجد والي مسلم ولا

يوجد هيمنة للشريعة في أي شيء، إذًا يجوز أن يتراضى الأطراف أو يلجأ الخصوم أو يلجأ الناس إلى شخص ما فيحكّمونه فيما بينهم، وينفذ حكمه.

طيب نفترض واحد فيهم صار حكمه ملزمًا، وفيه قاضي معيّن من قبل الوالي المسلم، فماذا يفعل؟ في هذه الحالة إذا أراد أن ينفّذ حكمه ورفض الخصم التنفيذ، من حقّ هذا الشخص المحكوم له أن يلجأ إلى القاضي ويأخذ حكمًا مكتوبًا من هذا المحكّم حتى لو حكم له في بيته، يأخذه ويرسله إلى القاضي ويطالب بتنفيذه، وفي هذه الحالة أيضًا القاضي يأمر بالتنفيذ. يعني القاضي لا يناقش القضية من جديد، هو يرى القضية وينظر فيها، فإن رآها مستقيمة لا يوجد فيها خلاف من الناحية الشرعية، ليس فيها ناقض من نواقض الإسلام، وأنها تسير على قواعد القضاء ففي هذه الحالة يمضيها ويأمر بالتنفيذ بالقوة الجبرية، ليس بناءً على حكمه هو، بل بناء على حكم المحكّم.

هل فيه أحد يستطيع أن ينقض حكم هذا المحكّم؟ يعني يطعن فيه؟ نعم، يجوز أن يلجأ إلى محكّم آخر، أو إلى قاضي آخر. والقاضي طبعًا يكون تبع الدولة الإسلامية في هذه الحالة، وتبع سلطان المسلمين، معيّن من قبل الخليفة أو السلطان، فيجوز له أن يطعن، وإذا رأى أنه خالف نصًا أو إجماعًا أو قواعد معلومة قضائيًا ففي هذه الحالة ينقض هذا القاضي حكم هذا المحكّم وممكن يحكم هو فيه من جديد.

فنلاحظ أن هناك تشابهًا بين المحكّم وبين القاضي، لأنه في الحقيقة هو قاض ولكن نسميه المحكّم حتى نميّزه عن القاضي الملزم، ولكن هو له نفس شروط القاضي، ونفس أدوات القاضي يستخدمها، ونفس الموضوعات، مستند القاضي وطرق إثبات القضاء التي تكلّمنا عنها في الأحكام الشرعية هي نفس الطرق التي يستخدمها القاضي ويحكم بها، وهي: الإقرار، والبيّنة، والشهادة بشروطها، واليمين والنكول، والقسامة، واللوث، ويستخدم كل الطرق التي عدّها ابن القيم وأوصلها إلى ست عشرين طريقًا من طرق الإثبات.

أنا حاولت بقدر الاستطاعة أن أعرض صورةً مبسطة عن التحكيم، وإلا من يشاء المزيد فليرجع إلى كتب الشرّاح، وكتب العلماء، كـ (تبصرة الحكام)، و(ردّ المحتار) لابن عابدين، و(بداع الصنائع) للإمام الكاساني، و(المغني) لابن قدامة، كتاب (أدب القاضي)، كتاب روضة القضاة للإمام السمناني، وغيرهم من الأئمة الذين ذكرت أسمائهم من قبل، في كل المذاهب تكلّموا عن موضوع التحكيم بالتفصيل.

والتحكيم مفيد جدًا في أيامنا هذه خاصة، لأنه لا يوجد دولة تحكم بالشريعة الإسلامية على مستوى العالم حاليًا، فيلجأ هؤلاء الناس بقدر الاستطاعة إلى من يحكم، يختاروا شخصًا يحكمونه فيما بينهم طواعية بشرط أن يلتزموا بهذه الأحكام، ويعلمون أن حكمه ملزم لهم، فإذا لم ينفذوه فهي ديانة. إذا لم ينفذوا الحكم فهم آثمون طبعًا. ولو كان لهذا المحكّم قوة وسلطان ويستطيع أن ينفذ الأحكام فبها ونعمة، ويكون مثل القاضي الملزم تمامًا في هذه الحالة.

بهذا نكون انتهينا من سبعة عشر درسًا من دروس «القضاء الشرعي»، ونسأل الله -سبحانه وتعالى- أن ينفع بها. وأنا قد وضعت بقدر الاستطاعة بعض العناوين، ومفاتيح لهذا العلم، لكي يلج هذا العلم هؤلاء الطلّاب الذين يريدون دراسة علم القضاء الشرعي، سواء من الرجال أو من النساء كعلم، أما الذي يقوم بالقضاء فهم الرجال طبعًا.

ولكن هذه مفاتيح للعلم، لا تعتمد على أنك بعد أن تدرس هذه الدورة الشرعية في علم القضاء الشرعي أنك صرت قاضيًا، بل لا بد أن تتوسع، ولا بد أن تقرأ في الكتب، وتستمع إلى النصائح التي ذكرناها في بداية الدورة: أن يكون لك إلمام كبير بفقه النوازل وبالمسائل الفقهية، وأن تستعين بالفقهاء وبالعلماء وبأصحاب الخبرات والتخصّصات، لكي تكوّن لك دربةً وملكةً علمية قضائية جيدة.

إن شاء الله سنعلن لكم فيما بعد عن دورة في علم القضاء الشرعي جديدة لكن ستكون في «القسم الجنائي»، وعندما يستقرّ الرأي على وقت معيّن سنعلنه لكم.

لا تنسونا من صالح دعواتكم.

كنتم معنا عبر إذاعة «المقريزي»، وعبر «البالتوك»، حيّاكم الله وبيّاكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.